

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE NEW DELHI 1

Class No. 140 _____

Book No. 15615 _____

Accession No. 141 _____

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

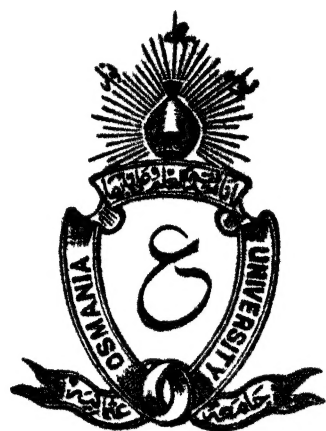
Cl No 190

25615

Ac No 121

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below
An overdue charge of 0.6 P will be charged for each day the book
is kept overtime



تقدّم فلسفہ حاضرہ

۳

سلسلہٴ اشعارِ امجد علیہ السلام

مقدمہ فلسفہ حاضریہ

تصنیف

ڈاکٹر ڈی۔ ایس۔ رائسن، پی۔ ایچ۔ ڈی
پروفیسر فلسفہ، انڈیانا یونیورسٹی

ترجمہ

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب
نشی جنرل ایم۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن) پیرسٹر ایٹ لا
استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ جدید آباد کون
۱۳۶۰ھ م ۱۳۵۵ھ م ۱۹۳۱ھ م

دارالخلافہ عثمانیہ دارالخلافہ عثمانیہ

فہرست عنوانات

حصہ اول : تنویر

صفحہ

باب ۱ - فلسفہ عوام

- ۱۔ لفظ فلسفہ۔
- ۲۔ معلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ۔
- ۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے۔
- ۴۔ فلسفہ عوام۔
- ۵۔ اصطلاحی فلسفہ کا فلسفہ عوام سے تعلق۔
- ۲۔ لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں؟
- ۱۔ حرکات انسانی کی پیچیدگی۔
- ۲۔ لذتی محرک۔
- ۳۔ دینیاتی محرک۔
- ۴۔ اجتماعی محرک۔
- ۵۔ ہیکلانی محرک۔
- ۳۔ فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟
- ۱۔ فلسفے کی اصطلاحات۔

۱۳

۲۸

صفحہ

باب

- ۲۔ فلسفہ کی اصطلاحات پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے؟
 ۳۔ تعلیم کا درجہ ذریعہ نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر۔
 ۴۔ فلسفیانہ طریقہ۔
 ۱۔ فلسفیانہ طریقے کی اہمیت۔
 ۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت۔
 ۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات۔
 ۴۔ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات۔
 ۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق ہالنگ کا بیان۔
 ۶۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہیے؟
 ۵۔ فلسفے کے شعب و مسائل و انواع کا خاکہ۔
 ۱۔ فلسفے کے اہم شعبے۔
 ۲۔ فلسفے کے عام مسائل۔
 ۳۔ فلسفے کے اہم انواع۔

۴۱

۵۴

حصہ دوم: تصویریت

- ۱۔ تصویریت کیا ہے۔
 ۱۔ الفاظ تصور، تصوری و تصویریت۔
 ۲۔ فلسفہ تصویریت کی عام خصوصیات۔
 ۳۔ تصویریت کے بعض جدید اصطلاحات۔
 ۲۔ تصویریت کے طریقے۔
 ۱۔ کیا تصویریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟
 ۲۔ جدید یا نئی طریقہ۔
 ۳۔ طریقہ کوجدان۔

۶۷

۶۸

صفحہ

باب

- ۱۔ تضمینی مقرونیت کا طریقہ۔
- ۲۔ مسئلہ علم و وجود کا حل تصورات کی رو سے۔
- ۳۔ حقیقت کا نظریہ مدارج۔
- ۴۔ مادہ و حیات۔
- ۵۔ ذہن یا نظام اجتماعی۔
- ۶۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ۔
- ۷۔ توجہ بحیثیت نظریہ علم۔
- ۸۔ مسئلہ صداقت و کذب کا حل تصورات کی رو سے۔
- ۹۔ مسئلہ کا عام بیان۔
- ۱۰۔ نظریہ ربط داخلی کی سادہ ترین شکل۔
- ۱۱۔ نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورتیں۔
- ۱۲۔ خطا کی مختلف تصوراتی توجہات۔
- ۱۳۔ مسئلہ بدن و ذہن کا حل تصورات کی رو سے۔
- ۱۴۔ ابتدائی تصوراتی نظریات کی تلخیص۔
- ۱۵۔ مسئلہ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے۔
- ۱۶۔ ہمہ روحیت۔
- ۱۷۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصوراتی تعلق پیش کرتی ہے۔
- ۱۸۔ چند نتائج جو مسئلہ بدن و ذہن کے تصوراتی حل سے لازم ہوتے ہیں۔
- ۱۹۔ مسئلہ قدر و شمر کے وہ حل جو تصوراتی نے پیش کیے ہیں۔
- ۲۰۔ مسئلہ قدر کی تحلیل۔
- ۲۱۔ ماورائی اقدار کی تخلیق۔
- ۲۲۔ مسئلہ شمر۔
- ۲۳۔ تصورات پر چند مخصوص اصولی اعتراضات۔
- ۲۴۔ تصورات کے خلاف رد عمل اور اس کا عام بیان۔

صفحہ

باب

- ۲۔ تصویریت پر بعض وہ اعتراضات جو حقیقہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں۔
- ۴۔ تصویریت پر تنقید کے چند اعتراضات۔

حصہ سوم حقیقت

- ۱۶۱۔ حقیقت کیا ہے۔
 - ۱۔ لفظ حقیقت۔
 - ۲۔ حقیقت کی تاریخی صورتیں۔
 - ۳۔ محض حقیقت کے اقسام کا اصطفاں۔
 - ۴۔ دو قسم ہیں اور حقیقت کے دوسرے موسمین۔
- ۱۷۶۔ حقیقت کے طریقے۔
 - ۱۔ فلسفہ میں سائنس کے طریقے کا استعمال۔
 - ۲۔ حقیقت اور منطق جدید۔
 - ۳۔ طریقہ تحلیل۔
 - ۴۔ تعمیری تجربہ کا طریقہ۔
- ۱۹۰۔ مسئلہ علم و وجود کا حل حقیقت کی رو سے۔
 - ۱۔ نظریہ ارتقاء ہارز۔
 - ۲۔ نظریہ معطیات حواس۔
 - ۳۔ نظریہ اعمیان۔
 - ۴۔ علم کے چند حقیقی نظریے۔
- ۲۰۶۔ مسئلہ صداقت و کذب کا حل حقیقت کی رو سے۔
 - ۱۔ صداقت کے نظریہ ربط و اتالی کی ایک حقیقی صورت۔
 - ۲۔ صداقت کے نظریہ تطابق کی حقیقی صورتیں۔

صفحہ

باب

- ۳۔ ایک قابل حقیقت کا انکار صداقت۔
- ۴۔ ایک قابل حقیقت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرت پر مبنی ہے۔
- ۵۔ حقیقت اور خطا۔
- ۵۔ مسئلہ بدن و ذہن کا حل حقیقت کی رو سے۔
- ۱۔ حقیقتی ہمہ رویت۔
- ۲۔ جدید حقیقت کے حامیوں کا عمودی تراش والا نظریہ۔
- ۳۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو ارتقاء کے بارز کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔
- ۴۔ پراٹ کی تعالیت۔
- ۵۔ کوہن کا نظریہ خود کاریت۔
- ۶۔ حقیقت آزادی اور بقا۔
- ۶۔ مسئلہ قدر و شر کا حل حقیقت کی رو سے۔
- ۱۔ حقیقت کے نظریات قدر کا اصطفا۔
- ۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ۔
- ۳۔ قیمت کا انتخابی نظریہ۔
- ۴۔ قیمت کا تفضیلی نظریہ۔
- ۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابل تعریف ہے۔
- ۶۔ حقیقت اور مسئلہ شر۔
- ۶۔ حقیقت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات۔
- ۱۔ حقیقت پر عام تنقید۔
- ۲۔ حقیقت پر تنقید سے برسرِ جنگ۔
- ۳۔ حقیقت پر تنقید کے عاید کردہ چند اعتراض۔
- ۴۔ حقیقت پر تصویریت کے عاید کردہ چند اعتراض۔

۲۲۲

۲۳۶

۲۵۲

باب

صفحہ

حصہ چہارم: نتیجیت

۲۶۷

۱۔ نتیجیت کیا ہے۔

- ۱۔ الفاظ نتیجیتی و نتیجیت۔
- ۲۔ پیرس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟
- ۳۔ ولیم جیمس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟
- ۴۔ ایف۔ سی۔ ہسٹنڈ نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟
- ۵۔ جان ڈیوے کی آلائیٹ۔

۲۸۰

۲۔ نتیجیت کے طریقے۔

- ۱۔ تحوینی طریقہ۔
- ۲۔ تعبیری طریقہ۔
- ۳۔ تفکری طریقہ۔
- ۴۔ نتیجیت کے بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مضمر ہیں۔

۲۹۳

۳۔ مسئلہ علم و وجود کا حل نتیجیت کی رو سے۔

- ۱۔ علم و وجود کا عام مسئلہ۔
- ۲۔ علم کی نتیجیتی تحلیل۔
- ۳۔ خندہ نتیجیتی قاطعہ و بیانات۔

۳۰۵

۴۔ صداقت و کذب کے نتیجیتی نظریات۔

- ۱۔ صداقت و معنی۔
- ۲۔ نتیجیت کے نظریہ صداقت کا بیان جو جیمس نے پیش کیا ہے۔
- ۳۔ مختلف اقسام کے تصورات پر جیمس کے نظریے کا انطباق۔
- ۴۔ ڈیوے کا آلائی نظریہ صداقت۔
- ۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ۔

صفحہ

۳۱۸

- ۵۔ مسئلہ بدن و ذہن کا نتیجہ تخیل۔
۱۔ مسئلہ بدن و ذہن کی طرف نتیجہ کا عام پہلو۔
۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوٹے کا نظریہ۔
۳۔ بوڈ کا غایتی نظریہ۔

۳۳۲

- ۴۔ نتیجہ کے نظریہ بدن و ذہن کے چند فروعات۔
۶۔ نتیجہ کا نظریہ قدر۔
۱۔ نتیجہ کا عام نظریہ قدر۔
۲۔ نظریہ اصلاحیت۔
۳۔ قیمت کے اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق۔
۴۔ نتیجہ کا نظریہ قیمت کے فروعات۔
۷۔ نتیجہ پر چند مخصوص اصولی اعتراضات۔

۳۴۶

- ۱۔ نتیجہ کی شکل۔
۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا۔
۳۔ نتیجہ کے نظریہ علم پر تنقید۔
۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا۔
۵۔ نتیجہ کی غیر علیت۔

حصہ پنجم دیگر اقسام

۳۶۱

- ۱۔ فلسفہ کے وہ اقسام جو زیادہ تر تصوراتی ہیں۔
۱۔ تصویریت جدید۔
۲۔ حیاتیات۔
۳۔ انفرادیت و اظہار ذات کے نظریے۔
۴۔ بعض عمومی فلاسفہ۔

صفحہ

۳۷۷

۲۔ فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر تحقیقی ہیں۔

۱۔ منطریات

۲۔ غیر عقلیت۔

۳۔ میکانیت۔

۴۔ تمدنی کثرت۔

۵۔ روحانی حقیقت۔

۳۹۲

۳۔ فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ تر تحقیقی ہیں۔

۱۔ اختراعیت۔

۲۔ تخلییت۔

۳۔ جمالیات۔

۴۔ مذہبی توحیت۔

۵۔ کلیانہ توحیت۔

۴۰۵

۴۔ سچا فلسفہ۔ تحلیل۔

۱۔ سچے کی تحلیل۔

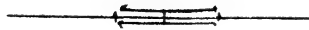
۲۔ اتحادیت۔

۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف۔

۴۔ تقارب اقسام۔

۴۱۷

۵۔ تنقید۔



فہرست نقشتہ جات

ہربرٹ اسپنسر

صفحہ

۶۲ و ۶۱

۱۔ نقشتہ تشبیہ ہائے فلسفہ۔

۶۶ و ۶۵

۲۔ فلسفے کے مطالعے کے مختلف زاویہ نگاہ کا خاکہ۔

۷۷

۳۔ ہم عصر تصویریت کا اصطفا ف۔

۱۹۵

۴۔ مارگن کا پیش کردہ ہرم۔

۲۳۹

۵۔ قیمت کے حقیقتی نظریات کا اصطفا ف۔

۴۱۸ و ۴۱۹

۶۔ ہم عصر برطانوی و امریکی فلاسفہ کا اصطفا ف۔

دیس

کیا یہ ممکن ہے کہ ہم عصر فلسفے کے گنجان مرغزار سے ہو گزرنے کے لیے جہاں ہر طرف سے یہ آوازیں آرہی ہوں کہ ”ایک نظر ادھر بھی“ ایک راہِ تہذیب نکالی جائے؟ ایک عرصے سے میرا یقین ہے کہ یہ ممکن ہے، بشرطیکہ ہم انتخاب کا ایک مناسب اصول اختیار کریں، اور یہ انتخاب اسی یقین کو صحیح ثابت کرے کی ایک کوشش ہے۔

اس کتاب کا ہر حصہ ایک مستقل اکائی ہے۔ جو لوگ فلسفے کے رموز و اسرار سے آگاہ نہیں، انہیں یقیناً حصہ اول سے شروع کرنا چاہیے۔ دوسرے اس حصے کو بالکل نظر انداز کر سکتے ہیں، یا اس پر ایک نظر ڈال کر فلسفے کے ان متفرق اقسام کی توجہ کو پڑھ سکتے ہیں جو حصہ دوم و سوم و چہارم میں کی گئی ہے۔ ان حصوں کو آپ جس ترتیب سے چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ہر حصے کا پہلا باب ایک ساتھ پڑھا جاسکتا ہے اور پھر دوسرا باب دہلے تر آسانی الذکر طریقے سے مسائل کا علم حاصل ہوگا، اور ہر حصے کو شروع سے آخر تک پڑھنے میں فلسفے کے مختلف اقسام کا علم۔ یہ امر کہ مواد کو اس طرح ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ ان دونوں طریقوں سے پڑھا جاسکتا ہے، مجھے امید ہے کہ کتاب کو زیادہ مفید ثابت کرے گا۔ شروع سے آخر تک میں نے یہ کوشش کی ہے کہ میرا توضیحی بیان دلچسپ ہو سکی نہ ہو، مفید ہو، ناقابلِ برداشت طور پر مصطلحی نہ ہو۔ اگر نقاد اس کو غیر دلچسپ یا بہت زیادہ پیچیدہ یا عمیق پائیں تو مجھے مایوسی ہوگی، کیونکہ میں نے

خصوصیت کے ساتھ یہ کوشش کی ہے کہ قارئین میں فلسفے کی وہ محبت پیدا کروں جو انہی لوگوں کو ہو سکتی ہے جنہیں اپنے مضمون پر ایک قسم کی قدرت حاصل ہے۔ گو فلسفے کو بالکل ہی آسان بنا دینا بغیر اس کو فنا کرنے کے ممکن نہیں تاہم اس کو دلچسپ بنایا جاسکتا ہے۔ گویں نے اس امر کی سخت کوشش کی ہے کہ فلسفے کے تمام اقسام کی توضیح کرتے وقت انصاف سے کام لوں اور اپنی ذاتی آراء کو توضیح سے علیحدہ رکھوں تاہم مجھے اس امر کا احساس ہے کہ میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکا۔ لیکن مجھے توقع ہے کہ جن نقاد کا وہ فلسفیانہ مسلک نہیں جو خود میرا ہے وہ بھی طلباء اور عام قارئین کے لیے میرے اس تبصرے کی قیمت کا صحیح اندازہ کریں گے۔

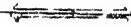
جو اقتباسات کہ میری (Anthology of Recent Philosophy) میں دیے گئے ہیں ان کو بھی اس کتاب کے ابواب کے متوازی ترتیب دیا گیا ہے اور یہ ان کی توضیح کے لیے کافی مواد فراہم کرتے ہیں۔ ان دونوں کتب ابوں میں فلسفے کے ایک سال کے نصاب کے لیے کافی مواد موجود ہے۔ پہلی میقات کو تنویر اور تین اہم اقسام میں سے ایک قسم کے لیے وقف کیا جاسکتا ہے اور دوسری میقات کو دوسرے دو اہم اقسام کے لیے دیگر اقسام جو مواد ہے اس کو یا تو ختم نصاب تک چھوڑ دیا جاسکتا ہے یا اس کو معلم جہاں بہتر سمجھتا ہو لے آئے۔

میری (Anthology of Modern Philosophy) میں جو اقتباسات دیے گئے ہیں، خصوصاً وہ جو انیسویں صدی کے اکابر فلاسفہ سے لیے گئے ہیں، اگر وہ بھی ساتھ ساتھ پڑھے جائیں تو طلباء کو بہت نائدہ ہوگا۔

اساتذہ اس طریقے کو مفید پائیں گے کہ ہر طالب علم کو فلسفے کی ہر قسم کا ایک نمائندہ دیا جائے اور اس سے پرا جائے کہ اس کے کل فلسفے پر یا ایک خاص پہلو پر ایک تحریری رپورٹ پیش کرے، اس رپورٹ کی تیاری میں طالب علم سے کہا جائے کہ وہ اس فلسفی کی تصنیفات کا بالاستیعاب مطالعہ کرے۔ مزید تجویزات جو اساتذہ اور طلباء کی خاص دلچسپی کا باعث ہوں گی کتاب کے آخر میں تینے کے عنوان کے تحت دی گئی ہیں۔

حصہ اول باب دوم کا اکثر مواد جبریل آف فلاسفی میں (جلد ۱ صفحہ ۹ تا ۱۰) فلسفیانہ تفکر کے محرکات کی اہم اقسام کے عنوان سے شایع ہو چکا ہے میں اس رسالے کے مدیروں کا تشکر ہوں کہ انھوں نے اس کو یہاں پر پیش کرنے کی اجازت دی۔

میں اپنے اساتذہ اپنے رفقاء (جو فلسفہ پڑھا رہے ہیں) اور اپنے طلباء کا شکریہ ادا کرتا ہوں خصوصیت کے ساتھ پروفیسر کیارک، ڈی ڈبلیو۔ ہلڈے براڈ اور پروفیسر ہنس ہالٹین اور سٹرگر پچین کنشٹ کارپن منست ہوں کہ انھوں نے اپنی عنایت سے مسودہ ملاحظہ فرمایا اور قیمتی مشورے دیے۔



حصہ اول



تنویر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب (۱)

فلسفہ عوام

۱۔ لفظ فلسفہ

لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے یہ یونانی الفاظ فیلاس (محبت) اور سوفیا (حکمت) سے مرکب ہے۔ لہذا اس کے لفظی معنی اُنجٹ حکمت کے ہیں۔ فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانشمندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ فلسفی جو یونانی لفظ ہے روایت اس کا موجد نیتا غورشت کو قرار دیتی ہے جس نے اپنے آپ کو حکیم کہنے سے عاشقِ حکمت کہنا پسند کیا تھا۔ اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ حکمت کی موجودگی سے کوئی شخص فلسفی نہیں بن جاتا بلکہ حکمت کی شدید طلب یا شوق کی وجہ سے وہ فلسفی بنتا ہے۔ سقراط اور فلسفہ کا پہلا شہید ہے، دعویٰ کرتا ہے کہ برتریٰ بر حکمت تو یہ جاننا ہے کہ تم کچھ نہیں جانتے۔ کوئی سچا فلسفی اپنے کو حکیم کہہ کر فخر نہیں کر سکتا۔ ہر سچا فلسفی عجز و فروتنی کے ساتھ حکمت کی تلاش کرتا ہے اور اس سے جان و دل سے محبت کرتا ہے۔

فلسفی کے لیے حکمت وہی نہیں جو علم ہے مگر ہے کہ واقعات کی ایک کثیر تعداد کا علم ہو لیکن علم رکھنے والے کو حکمت سے کوئی محبت نہ ہو۔ حقیقت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نہایت وسیع

باب

معلومات رکھنے والا اس شخص سے بالکل نفرت رکھتا جو حکمت کی تلاش کرتا ہے اور محبت رکھتا ہے۔ فلسفی واقعات کے محض علم حاصل کرنے پر قانع نہیں ہوتا۔ وہ واقعات کی تکمیل کرنا چاہتا ہے، ان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا چاہتا ہے، اور بدیہی واقعات کے تحت جو عینی تنظیم و ترتیب پائی جاتی ہے اس تک پہنچنا چاہتا ہے۔ حقیقت کی پوشیدہ گہرائیوں کی بصیرت حاصل کرنا حیات انسانی و فطرت مجموعی کا نظارہ کرنا، بالفاظ فلاطون زمان و مکان کا ناظر بننا، یہ ہے فلسفی کی غرض و غایت ماضی کی جزئیات میں زیادہ دلچسپی بھی اس بنیادی غایت کو اکثر تار و باک کر دیتی ہے۔

فلسفی تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت سے محبت ہی نوع انسان کا ایک فطری وصف ہے۔ ہر شخص بالقوی فلسفی ہوتا ہے کیونکہ اس کی ذات کی گہرائیوں میں وجود کے اسرار و رموز کو جاننے کا شدید اشتیاق پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہیں آگے چل کر معلوم ہو گا ابھی فلسفے کا مطالعہ انسانی تہذیب کے ایک نئی شعبے کی حیثیت سے شروع نہیں ہوا کہ یہ شدید اشتیاق اپنا اظہار مختلف طریقوں سے کرتے گزرتا ہے۔ اسی وجہ سے ہر فرد بشر کا (جو حکمت کا شیدار ہے یا ہے) اس حد تک ایک فلسفہ حیات ضرور ہوتا ہے۔ یہ بات نوجوانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ سمجھ ہے جن کے شعور ذات کی انتہائی میل ہو رہی ہے۔ نو عمری کے زمانے میں حیات انسانی اور وجود فطری کے عین مسائل میں انھیں گہری دلچسپی ہوتی ہے جس کا نتیجہ عامیانہ فلسفہ حیات ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چرچرٹن اور ولیم جیمز کا یہ خیال یقینی صحیح تھا کہ جس شخص سے تحقیق سرور کا ہوتا ہے اس کے متعلق سب سے اہم چیز جو معلوم کرنی ہے اس کا اپنا فلسفہ حیات ہے جس کی بعض دفعہ خود اس شخص کو خبر نہیں ہوتی۔

۲۔ معلم فلسفہ کا بنیادی مسئلہ

پیشہ و فلسفی کے لیے ان لوگوں کا فلسفہ حیات جنہوں نے اس کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل نہیں کی ہے ایک سادہ و خامش ہے۔ یہ بات سن بریدہ تعلیم یافتہ لوگوں کے فلسفہ حیات کے متعلق بھی اتنی ہی صحیح ہے جتنی کہ نوجوان مردوں اور عورتوں کے فلسفے کے متعلق فلسفی جانتا ہے کہ

اکثر عالمی تعلیم یافتہ اور دنیوی اعتبار سے کامیاب لوگ بھی فلسفے میں خام ہو سکتے ہیں۔ اور وہ ان تمام غریبی کو ششوں کو حقارت آمیز ناموں سے پکارتا ہے۔ وہ ان کو سادہ حقیقت یا بازاری فلسفہ یا غیر فلسفیوں کا فلسفہ یا فہم عام کا فلسفہ کہتا ہے۔ مبتدی کو شاید اس بات سے راحت ہو کہ خود اس کا فلسفہ حیات کسی غیر سلطنت یا کسی صمدی جمہوریت کے فلسفہ حیات سے کچھ ہی زیادہ سادہ یا خام ہوگا۔ اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سادہ حقیقت سے فلسفی جو حقارت برتتا ہے اس میں کئی کچھ اس خوف کی وجہ سے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ شاید عامی کے خیالات صداقت سے اتنے ہی قریب ہوں جتنے کہ خود اس کے نظریات، ایسی وجہ ہے کہ وہ اکثر فہم عام کو ممکن کرنے کا بہت زیادہ خواہشمند نظر آتا ہے سادہ مزاجوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ فلسفیوں کی ایسی دہلیز ہیں جو سب کی ہیں۔ بہت سے مفکر اس خیال سے گھبرا گئے ہیں کہ شاید ان کا فلسفہ فہم عام کے مطابق نہیں، اور بہت سوں کو اس شبہ نے اتنا ہی خوف زدہ کر دیا ہے کہ شاید عامی کا خیال ہی درست ہو!

ایک رہبر و عام شخص کے فلسفہ حیات اور ان لوگوں کے فلسفے کے بنیادی فرق کا خیال رکھتے ہوئے جنھوں نے اس مضمون کے اصطلاحی پہلو پر قدرت حاصل کر لی ہے، فلسفے کے معلم کو ایک نہایت اہم مسئلے سے سابقہ پڑتا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس طرح طالب علم کو جو فلسفے کی تعلیم کی ابتدا کرے وقت ایک سادہ یا خام فلسفہ رکھتا ہے، وہ فلسفہ سمجھا دے جو بیشہ و فلسفیوں نے سمجھا ہے؟ یہ اس معلم کا وہ برتر دوا نمی مسئلہ ہے جو نوجوانوں کو بارگاہِ علم میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ کونسا طریقہ استعمال کیا جاسکتا ہے جو قیدی کو فہم عام کی زنجیروں سے نجات دلائے تاکہ وہ علم کی اونچی اونچی چوٹیوں پر چڑھ کر اس فضا میں اپنے جائے جہاں وہ اپنی فلسفے سے اپنے مشام جاں کو موطر کر سکے؟ یہ ہے وہ بنیادی تعلیمی مسئلہ جس سے ہر معلم کو سابقہ پڑتا ہے۔

۱۔ تمام تاریخ فلسفے میں شبہ بارگاہ کی اس کوشش سے زیادہ کوئی شے اندہ نامک اور ساتھ ساتھ محکوم نیز نہیں جس کے مکالمات، ٹیلیس و ڈیولوش کی ہے۔ یہاں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ باعنوان جس کے طرف سادہ مزاج نہیں اور تصویریت پرندہ لوندوں دونوں رجوع کرتے ہیں دنیا کو اس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے جس نقطہ نگاہ سے کہ خود نیک مزاج بشپ یہی کوشش اکثر دفعہ فلاسفہ کے مباحث میں بھی کی گئی ہے۔

۳۔ فلسفے کی تعلیم کے مختلف طریقے

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ طالب علم کو ایک خاص قسم کے فلسفے کی تعلیم دیں۔ اس طریقے سے وہ بہت جلد اپنے عام خیالات کی بجائے معلم کے خیالات کو سیکھ لیتا ہے۔ یہ طریقہ اکثر وسیع جاننے پر استعمال کیا گیا ہے۔ شاہد یہ ان طلباء کے لیے مفید ہے جن میں نہ یہ میلان پایا جاتا ہے اور نہ اتنی فرصت ملتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو دائمی طور پر فلسفے کے لیے وقف کر دیں، بلکہ جو پیشہ ورانہ زندگی میں داخل ہونے کے پہلے اپنے نفوس کو مطمئن کر لینا چاہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کی تعلیم امریکہ کے کالجوں میں ان دنوں بہت ہی جاری ہے اور یہ صرف فلسفے کی جماعتوں ہی تک محدود نہیں۔ یہ طریقہ اکثر وہ سادہ مزاج فلسفی اختیار کرتے ہیں، جن کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے سوا دوسرے مضامین کی تعلیم دیتے ہیں، وہ طالب علم کو ایسے خیالات سکھاتے ہیں جو خود اس طالب علم کے خیالات سے کسی قدر کم سادہ یا خام ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ کبھی اچھا فلسفی پیدا نہیں کرتا۔ ہاں یہ اکثر خود نمائی و خود فرشی تو ضرور پیدا کرتا ہے۔ اس سے اکثر فلسفے کے باجمعی پیدا ہوتے ہیں۔ یہ یقینی طور پر طالب علم کے ذہن کو فلسفے کی دولت سے محروم کرتا ہے، کیونکہ حکمت کے لیے غرض جذبے کو ٹھنڈا کر دیتا ہے اور طالب علم کسی خاص مدرسے یا کسی خاص شخص کی دائیں قبول کر کے بس بیٹھی نیند سو جاتا ہے۔ فلسفے کے تمام عظیم انسان اس کے لیے کسی مشہور شخصیت کے ذریعے حل کر دیے جاتے ہیں خود طالب علم کی فکر و نظر غیر ضروری ہو جاتی ہے اور محض اس امر کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ اس مخصوص مدرسے سے کئی غویات کو سیکھ لے جس میں اس نے تعلیم پائی ہے۔ وہ کسی ایسے مسئلے پر بحث کرنے یا اس پر غور و فکر کرنے کی جرات ہی کیسے کر سکتا ہے جس کا صحیح جواب دیا جاتا ہے اس کو چاہئے کہ اس جواب کے سیکھ لینے پر قناعت کرے، لیکن جواب کا سیکھ لینا کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو سچ تو یہ ہے کہ کوئی طالب علم اس وقت تک فلسفی نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ مسائل کے ایک آزاد اور غیر محتاج حل کرنے والے کی طرح خود بھی غور و فکر کرنا سیکھ نہ لے

باب اور جو لوگ اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں ہمیشہ اس قسم کی آزاد فکر سے ہراساں رہتے ہیں۔
 دوسرے طریقے یہ ہے کہ طالب علم کی نظر کے سامنے فلسفے کے نظامات کا ایک مختصر خاکہ تاریخی
 تسلسل کے ساتھ پیش کیا جائے۔ بلاشبہ یہ اس طریقے سے بہتر ہے جس میں طالب علم کو کسی
 ایک خاص اسکول کے عقائد کی تعلیم دی جاتی ہے۔ ہر حال کسی نہ کسی وقت فلسفی کو تاریخ فلسفہ
 سیکھنی ہی پڑتی ہے۔ جو شخص تاریخ فلسفہ سے واقف نہیں ہوتا وہ زمانہ حال کے فلسفے کو بخوبی نہیں
 سمجھ سکتا۔ جن اواروں نے طلباء کے لیے فلسفے کے کسی بھی نصاب کی تعلیم کی شروعات مقدم
 کے طور پر تاریخ فلسفہ کے ابتدائی نصاب کو لازمی قرار دیا ہے ہماری رائے میں وہ نہایت
 عقلندانہ روش اختیار کر رہے ہیں۔ اس طریقہ تعلیم کا اصلی خطر یہ ہے کہ طالب علم مختلف
 نظامات کی محض شدید بی سے واقف ہوتا ہے اور بخوبی نہیں سمجھ سکتا کہ فلسفہ ہے کیا۔ جب
 تاریخ فلسفہ کے نصاب کی تعلیم کا نتیجہ ہو تو یہ طریقہ بھی برا ہے لیکن اگر طالب علم سنجیدہ
 چالاک اور مستعد ہو اور معلم سچا فلسفی ہو نہ کہ ایسا مروجہ فلسفے کے پیروار ہیں اپنے مذہب ہی کی
 تعلیم دیتا ہو تو پھر اس نتیجے کا پیدا ہونا ضروری نہیں جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔
 تیسرا طریقہ یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے دوسرے پہلوؤں سے طالب علم
 زیادہ مانوس ہو کر رہے ہیں، فلسفے کے تعلق کی وضاحت کی جائے۔ جو لوگ اس طریقے کا استعمال
 کرتے ہیں وہ سائنس اور فلسفہ، فلسفہ و مذہب یا فن و فلسفہ کی باہمی مماثلتوں و مخالفتوں کی زیادہ
 توضیح کرتے ہیں۔ اس طریقے کو پسند کرنے والے معلمین فلسفے کے ایک عام نصاب کی تیاری
 کی بجائے فلسفہ سائنس یا فلسفہ مذہب یا جمالیات کے عام ابتدائی نصاب کی تکمیل میں
 لگ جاتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی نہایت قیمتی ہے۔ کیونکہ یہ نہایت ضروری چیز ہے کہ ابتدائی
 سے طالب علم کو فلسفے اور تمدن کے دوسرے پہلوؤں کی باہمی مماثلتوں اور مخالفتوں کا کچھ
 علم ہو جائے۔ لیکن یہاں خطرہ یہ ہے کہ طالب علم یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ فلسفے کے یہ
 حاشیے خود میں فلسفہ ہیں اور فلسفہ محض سائنس یا فن یا مذہب کی توجیہ کا نام ہے۔
 نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنی بنیاد اور اپنے صحیح نقطہ کے اعتبار سے ایک جزئی شعبہ
 بن جاتا ہے۔ ایسا فلسفہ مرکزی مسائل کو نظر انداز کرتا ہے اور تمدن کے تمام
 پہلوؤں کی کامل توجیہ نہیں کھلایا جاسکتا جو حقیقی معنی میں فلسفے کی اصلی غایت ہے جو صحیح
 طریقے کے لیے پانچواں باب دیکھو۔

۴۔ فلسفہ عوام

اب میں غیر فلسفیوں کے فلسفے کی طرف رجوع ہونا چاہئے اور اس کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ فلسفے کی تعلیم کے ان مختلف طریقوں کا اصلی نقص یہ ہے کہ وہ ابتدا میں خود طالب علم کے فلسفے پر توجہ نہیں کرتے۔ یہ چیز یقیناً اہم ہے، کیونکہ یہ شمار افراد انسانی کا فلسفہ ہے یعنی ان لوگوں کا جو اصطلاحی فلسفہ سیکھنے کے مستحق ہوتے ہیں۔ میں اس کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھنا چاہئے بلکہ اس کے لیے ایک اچھا نام تجویز کرنا چاہئے اور یہ بتلانے کی کوشش کرنی چاہئے کہ وہ کیا ہے۔ فلسفے کے سیکھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ ہم اس فلسفے سے نہایت اچھی طرح واقف ہو جائیں جو اس مفہوم کے پیچیدہ مطالعے کے قبل ہم سمجھوں گا ہوتا ہے۔ چونکہ یہ فلسفہ تقریباً ہم سمجھوں گا ہوتا ہے اس لیے ہم اس کو فلسفہ عوام کہیں گے۔ آخر یہ ہے کیا؟

اس سوال کا جواب دیتے وقت فلسفی کو ایک عجیب مشکل سے سائبہ پڑتا ہے۔ اصطلاحی فلسفے کے مطالعے میں اس کی عمر کا آنا حصہ گزر چکا ہوتا ہے کہ اس کا جواب تصب سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں وہ اصطلاحی زبان بھی استعمال کرتا ہے جو عوام کی سمجھ سے باہر ہوتی ہے۔ اس مشکل سے نجات کی صورت شاید یہ ہوگی کہ خود عوام کی زبانی اس کا جواب ساما جائے۔ لیکن عوام فلسفی تو نہیں اور نہ انھیں اچھی طرح اس کا علم ہوتا ہے کہ فلسفہ کیا ہے، کیونکہ یہ لفظ فلسفہ کے معنی ہی سے واقف نہیں ہوتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عام طور پر فلسفی ایک دوسرا ہی طریقہ استعمال کرنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں معاملہ کچھ محال سا معلوم ہوتا ہے۔ فلسفی عوام کے فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بہت زیادہ فلسفی ہے اور عوام فلسفے کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ فلسفے سے ناواقف ہیں۔ کیا اس الجھاؤ سے نکلنے کی کوئی شکل بھی ہے۔

ایک شکل تو یہ ہے کہ ہم عوام کے فلسفے کے مبادی کی تلاش کریں اور طالب علم

کو بھی اس کی تلاش کرنے دیں۔ کیا خود فطرت انسانی میں، جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا، ایک عمیق خواہش نہیں پائی جاتی جس کی طرف معلم طالب علم کی توجہ یہ کہہ کر پھیر سکتا ہے کہ یہی عوام کے فلسفے کا حقیقی مبدیہ ہے؟ سمجھیں اور عقوان شباب کے وہ کون سے تجربات ہیں جو طلباء کے فلسفہ حیات کے تحت پائے جاتے ہیں جب یہ اصطلاحی فلسفے کے درس کا آغاز کرتے ہیں؟ وہ کون سے تہققات ہیں جن کو انھوں نے اپنے والدین امتائدہ و رفکار سے لیکر اپنا رہبر حیات بنا لیا ہے؟ کیا عوام کا فلسفہ انفرادی تجربات پر مبنی ہے؟ کیا وہ محض اس تمدنی و معاشری ماحول کا اظہار ہے جس میں ان کی پرورش ہوئی ہے اور جس میں وہ اس وقت گھرے ہوئے ہیں؟ یا ان دونوں اجزا کا لحاظ رکھا جانا چاہیے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے جواب عوام کے فلسفے کی ماہیت کو روشن کر سکتے ہیں۔

پروفیسر ہارلے کہتا ہے: ”ذہن انسانی کی ایک ایسی احتیاج ہوتی ہے جس کی جڑیں دوسرے اغراض و امتیاجات سے زیادہ گہری ہیں۔ یہ کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی احتیاج ہے۔ اسی مبدیہ سے تمام فلسفوں کا بطور ہوتا ہے، اکثر فلسفوں نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہو تو ہر طالب علم کو خود اپنی فطرت کا گہرا مطالعہ کر کے فلسفہ عوام کے اس ابتدائی مبدیہ کا تیار لگانا چاہیے۔ کیا تم بھی خصوصی طور پر کائنات میں اطمینان محسوس کرنے کی ضرورت یا احتیاج کا احساس کرتے ہو؟ کیا تم میں بھی اس امر کے جاننے کی ایک ہمتیہ رکھنے والی جستجو موجود ہے کہ تم دنیا میں زندہ کیوں ہو اور یہ دنیا کیا ہے جو تمھیں گھیرے ہوئے ہے؟ کیا تم میں بھی اس امر کی توجیہ کرنے یا یہ دریافت کرنے کی عمیق خواہش پائی جاتی ہے کہ کس طرح دوسروں نے حیات انسانی من حیث کل اور اس مادی دنیا کے انتہائی معنی یا اہمیت کی تعبیر کی ہے جس میں حیات انسانی مستحکم طور پر جمی ہوئی ہے؟ اپنی ذات میں ان احساسات کا تعین کرو اور ان سے باخبر ہو جاؤ، پھر تمھیں نہ صرف فلسفہ عوام کا بلکہ تمام اصطلاحی فلسفے کا کم از کم ایک اساسی مبدیہ معلوم ہو جائے گا۔ کیونکہ فلسفے کے تمام عظیم انشان نظامات خواہ زندہ ہوں یا مردہ (بشرطیکہ ان میں سے کوئی مردہ بھی قرار دیا جاسکے) روح انسانی کے

باب

اسی نامتناہی منبع سے نکلے ہوئے چشمے ہیں۔

اپنے بچپن اور جوانی کے ان مختلف تجربات پر مبنی غور کرو جنہوں نے وجود کے رموز و اسرار پر غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا تھا جو شیارائیس (جو امریکہ کا قابل ترین استاد تھا) ہارورڈ یونیورسٹی میں اپنے طلباء سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس قسم کے تجربات کا منضبط حال لکھیں۔ پھر وہ ان تفصیلات کو اپنے فلسفیانہ مباحث کا نقطہ آغاز قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ طریقہ درست تھا کیونکہ ہر زندگی میں بیشمار ایسے تجربات ہوتے ہیں جن کی فلسفیانہ توجیہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ ہر نوجوان اس قسم کے تجربات سے ہو گزرتا ہے، مثلاً کسی عزیز دوست یا قریبی رشتہ دار کا انجام نہایت اندوہناک طریقہ پر ہوتا ہے، یا ناگہانی طور پر کسی عظیم انسان خطرے سے سائبانہ اُڑتا ہے، جہاں تم رہتے ہو ایک ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے کہ تمھاری قوم میں تہلکہ مچ جاتا ہے، یا تم ایسا خواب دیکھتے ہو کہ تم اس کو مرکز نہیں بھول سکتے، یا کسی عظیم انسان جذبہ مثلاً غصے یا انتقام یا محبت کا گہرا تجربہ ہوتا ہے، یا تم کسی نر اسرار اور ناقابل توجیہ شخصیت کے زیر اثر آنے ہو یا کوئی نر اثر یا چھپا جانے والا قضیہ ٹھنڈے ہو یا زبردست کھیل دیکھتے ہو، یا تم اول مرتبہ حسن یا خفا کی موجودگی کا احساس کرتے ہو یا گناہ کے ارتکاب پر پشیمانی محسوس کرتے ہو، اس قسم کے تجربے انسان کو شراب خواری یا خودکشی سے زیادہ غور و فکر پر مجبور کرتے ہیں۔

یہ وہ تجربات ہیں جو فلسفہ عوام میں فکر کی آفرینش کا باعث ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ صرف ایک ہی الم ناک تجربہ فلسفہ حیات کی ابتدا کر سکتا ہے۔ اس تجربے کا تم اپنے دوستوں میں تذکرہ کرو گے۔ جو سوالات اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کے جواب دینے کے لیے اپنے مطالعے کو وسیع کرو گے۔ اس طرح تصورات، لکھنات و تیقنات کی تشکیل ہوگی۔ اور یہی تمھارے فلسفے کے ضروری اجزا قرار پائیں گے گو اس کا خود مختص علم نہ ہو گا کیونکہ ابھی تم یہ نہیں جانتے کہ جس عمل فکر سے ہمیں کسی چیز کا یقین ہوتا ہے وہ اس عمل فکر سے جدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں اس کا یقین ہے (ویجا رٹ) اگر تم یہ جان لو تو تمہیں یہ معلوم ہو جائے گا کہ تم فلسفی ہو۔

فلسفے کی بین الاقوامی کانگریس کی میقات شکشم کے فاضلہ خطبے میں، نیز اپنی کتاب (Whither Mankind) میں پروفیسر جان ڈیوے نے کسی قوم کے

فلسفے کے ارتقا میں اس قوم کی عام سماجی زندگی اور تمدن کی اہمیت پر سجاوٹ پر زور دیا ہے۔ درحقیقت فلسفے کی تعریف ہی اس کے نزدیک یہ ہو گئی کہ یہ اس تہذیب کا نام ہے جو اپنے نصب العین اور اپنی اعلیٰ تمناؤں سے باخبر ہے۔ پروفیسر ڈیوے کی اس رائے کے متعلق کہ فلسفہ اور تہذیب میں ایک خاص تعلق پایا جاتا ہے، ہم کچھ بھی خیال کریں لیکن یہ فلسفہ عوام کے ایک نہایت اہم مبداء کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے۔ کیونکہ اگر معاشرہ یا ماحول فلسفے کے اصطلاحی نظامات کے نشوونما کا باعث ہوئے تو یہ ان تصورات کی تخلیق میں بھی اور زیادہ موثر ہے جو فلسفہ عوام کا کل سرمایہ ہیں؛ کیونکہ یہ فلسفہ ان تمام قسم کے تصورات و اراد کا غیر شعوری انتخاب ہے جو ہر قابل تصور مبداء سے حاصل ہوتے ہیں۔ انتخاب کا یہ عمل جہد سے شروع ہو کر لچرنگ جاری رہتا ہے۔ عوام ان تمام چیزوں کو اجن کو وہ بڑھتے سنتے یا کسی اور طریقے سے ان کا تجربہ کرتے ہیں ناگزیر طور پر ان آراء و تصورات میں ترتیب دیتے ہیں جو رفتہ رفتہ جمع ہوتے آتے ہیں۔ اسی لیے عوام کا فلسفہ ان غیر آزمودہ مقدمات و مسلمہ صداقتوں کا کم و بیش مرتب مجموعہ ہوتا ہے جو کچھ تو زندگی کے اہم تجربات پر غور کرنے سے حاصل ہوتے ہیں اور کچھ معاشرہ یا ماحول سے جذب کیے جاتے ہیں۔ یہ ان تمام تعصبات، توہمات، نواہد، سمرج تعصبات، ضرب الامثال، نصب العین اور اعلیٰ تمناؤں کا مجموعہ ہے جو روزمرہ کی زندگی کے حالات میں فرد کے افعال و اعمال پر اثر کرتے ہیں۔ اس مجموعے میں ترمیم و تبدیل برابر جاری رہتی ہے، خصوصاً نوجوان ذہنوں میں جس چیز پر آج یقین کیا جاتا تھا وہ کل رد کر دی جاتی ہے، لیکن نئے یقین کا بھی اسی دعوے کے ساتھ اعلان کیا جاتا ہے جس دعوے کے ساتھ کہ پرانے یقین کا اعلان کیا گیا تھا یہ ہے فلسفہ عوام کی اہمیت کا مختصر بیان۔

۵۔ اصطلاحی فلسفے کا فلسفہ عوام سے تعلق

اصطلاحی فلسفہ اور فلسفہ عوام میں پہلا فرق تو یہ ہے کہ اصطلاحی فلسفہ تنقیدی ہوتا ہے۔

باب

وہ طریقہ حقیقی اصول کے طور پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ عوام کے تیقنات کا باضابطہ طور پر امتحان کیا جانا چاہئے۔ ان کے مختلف مبادی کا پتہ لگایا جانا چاہئے اور ان اصلی تجربات کا مطالعہ کیا جانا چاہئے جن کی توجیہ کے لیے ان کو پیش کیا گیا تھا۔ ان کے اسباب یا ان کی نشاۃ ثانی کی تلاش کی جانی چاہئے۔ ان میں سے ہر ایک پر یقین کیوں کیا جاتا ہے؟ کیا اس کو درست قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس انتقادی پہلو کے اختیار کرنے کی وجہ سے فلسفہ شک پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس شک کی خاص وجہ ہوتی ہے، شک اس امر کی دریافت کے لیے کیا جاتا ہے کہ آیا ایسے تیقنات بھی ہیں جو مشک کی تفکیک و تنقید سے بچ سکیں۔ اصطلاحی حدیں بنائی جاتی ہیں، تیقنات کو کسی اصول کی بنا پر پھر سے ترتیب دیا جاتا ہے نتیجے کے طور پر اصطلاحی فلسفہ پیدا ہوتا ہے۔

۱۲

بہت سے فلسفی اس انتقادی پہلو کو چھوڑ کر آگے نہیں بڑھتے۔ وہ عام منہ تیقنات کا اس خیال سے امتحان کرتے ہیں کہ ان کو مودود قرار دیں اور اس عمل پر ایسے فلسفہ بن جائیں کہ ان کی رسائی کا آخری نتیجہ بھی شک ہوتا ہے کہ کسی عمل یقین کا وجود نہیں۔ یہ اکیلایت ہے زمانہ موجودہ کے بہت سارے فلسفی اس میں مبتلا ہیں۔ دراصل یہی وہ گناہ ہے جس سے ہر عاشق حکمت کو احتراز لازم ہے۔ کیونکہ اس پہلو کا اختیار کرنا کسی خاص وجہ سے شک کرنا نہیں بلکہ شک کی جو فلسفہ کی غرض و غایت قرار دینا ہے۔ اب فلسفی کا رویہ کلیہ کا سامنا جاتا ہے، وہ ایک گوشے میں بیٹھ جاتا ہے اور اپنی اس قابلیت پر غور و درماں کرنے لگتا ہے جس کی وجہ سے وہ عوام کے تیقنات پر غیب جونی کر سکتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی فلسفہ نہیں ہوتا۔ مشک کی مثال اس کو زے کی سی ہے جو چشمہ تک پہنچ کر ٹوٹ جاتا ہے!

تاہم اکتیاریت اس کمال صورت میں کہ ہر چیز پر شک کی نگاہ ڈالی جائے اصطلاحی فلسفہ کا درحقیقت نقطہ آغاز ہے۔ جو مطالعہ علم اکتیاریت سے خوف زدہ ہو وہ فلسفہ کسی عظیم انسان نظام کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی اعلیٰ پایے کے فلسفی کے فکر و نظر کی قدر کر سکتا ہے۔ مشک بن جاؤ، لیکن ثبات و قرار کے ساتھ۔ اپنے ان تمام تیقنات کو ترک کر دو جو تنقید کی آج سے بچ نہیں سکتے، خواہ یہ تیقنات سائنس کے ہوں یا مذہب کے۔ فلسفی کی نصیحت اس نوجوان کو ہونی چاہئے جو فلسفی بنا چاہتا ہے۔ حکمت کی

بارگاہ کے آستانے پر یہ نقش کندہ ہے کہ: "تصنعات کو چھپائے ہوئے کسی کو میاں داخل ہونے کی اجازت نہیں"

اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کوئی بلند یا یہ فلسفی ہمیشہ اربتیا بیت میں مبتلا نہ رہا۔ بہ استثناء یہی وہ ہر بلند یا یہ فلسفی نے اس قسم کے فلسفے کو ترک کر کے چند ایسے دلائل تیقنات کے مجموعے کو مانا ہے جس سے تصورات کے ایک مربوط نظام کی تعمیر ہوتی ہے۔ ساتھ ساتھ اسرارِ ازل کے سامنے اس نے سرِ سج، بھی خم کیا ہے۔ تنقید سے تیقنات حاصل ہوتے ہیں، ان سے مزید اہم نتائج اخذ کیے جاسکتے ہیں، اور جو فلسفے کہ ان تیقنات سے حاصل ہوتے ہیں انھیں فلسفہ نظری کے نظامات کہا جاسکتا ہے تاکہ یہ اربتیا بیت یا محض تنقیدی فلسفے سے ممیز کیے جاسکیں۔ اس طرح اصطلاحی فلسفے کے دو کام قرار دیے جاسکتے ہیں اور یہ غیر آزمودہ تیقنات کے اس مجموعے کے عائد کردہ ہیں جس پر فلسفہ عوامی شکل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک تنقیدی ہوتا ہے اور دوسرا تعمیری یا نظری۔ اگر کوئی فلسفی، ثانی الذکر کام کو ناممکن سمجھ کر ترک کر دیتا ہے تو وہ ملنگ بن جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے تنقیدی عمل کے بعد جدید آزمودہ ثابت شدہ تیقنات کے منہجوں کو پیش کرتا اور ان کو تکمیل دیتا ہے تاکہ وہ غیر آزمودہ تیقنات (جن پر فلسفہ عوامی شکل ہے) کی جگہ لے لیں تو وہ نظری فلسفی بن جاتا ہے۔

یہ بتلادینا بھی ضروری ہے کہ ایک مخلوط قسم کا فلسفی بھی ہوتا ہے۔ یہ مذہبی تیقنات روزمرہ کی زندگی اور اسرارِ ازل کے متعلق (جن سے فلسفہ نظری بحث کرتا ہے) انتہائی شک میں مبتلا ہوتا ہے، لیکن سائنس کی تعلیمات کو جن کو اس قسم کے منظرِ اجمالی علم کہتے ہیں، ادعا میت کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفیوں کو ایجابیہ کہتے ہیں لیکن یہ لا اور یہ بھی کہلاتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی حقیقت کے علم کے متعلق یا تو اپنے جہل کا اعتراف کرتے ہیں یا خود اس کو ناقابلِ علم قرار دیتے ہیں۔ اگر تین پچاس سالوں میں لا ادریت و ایجابیت کا شمار رائج الوقت معتبر فلسفہ قرار دیا جائے تو فلسفہ نظری کے

لہ۔ ایجابیت اس فلسفہ کا نام ہے جس کا بانی فرانسیسی فلسفی اگست کامت ہے۔ لا ادریت کا سربراہ اردو عالمی ہرمن ہنریچس انٹروفلیر کے تصانیف کا انتخاب ہے (Anthology of Modern Philosophy) میں دیکھو۔

باب ۱۴
نقطہ نگاہ سے ان فلسفوں کی علامتی حیثیت ہے جو فلسفہ عوام کی، کیونکہ ان کا انحصار بھی
سائنس کے تیقنات کو غیر امتقادی طریقے پر تسلیم کر لیے جانے پر ہے۔ یہ انسانی جدوجہد
کے دوسرے پہلوؤں کے بہ نسبت انسان کے حکیمانہ (سائنٹیفک) علم کی اہمیت پر بالکل غور
پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔ اسی لیے تو فلسفے کا ہر معلم اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ اگر طالب علم
کو فلسفی بننا ہے تو اس کو آخر تک مشکوک بنے رہنا چاہئے اگر اس کی تشکیک یا ارتیابیت کامل
نہیں ہوتی تو وہ آسانی سے لا ادریت کا شکار ہو جاتا ہے۔ لا ادریت کا علاج اور زیادہ
ارتیابیت ہے، لیکن ارتیابیت کا علاج اور زیادہ گہری فکر اور عمیق بصیرت ہے۔

باب (۲)

لوگ فلسفیانہ غور و فکر کیوں کرتے ہیں

۱۔ محرکات انسانی کی پیچیدگی

۱۵ فلسفہ عوام کے ماہیت کی توجیہ کرنے اور اصطلاحی فلسفے سے اس کا تعلق ظاہر کرنے کے بعد ہم ان محرکات کے عام اقسام پر غور کر سکتے ہیں جو لوگوں کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے اپنی زندگی وقف کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

یہ ایک اساسی اور عام طور پر مکمل صداقت ہے کہ تمام انسانی محرکات نہایت پیچیدہ اور مرکب واقع ہوئے ہیں۔ شریف ترین فعل بھی اکثر محرکات کے ایسے سلسلے کا نتیجہ ہوتا ہے جس کی اکثر نمایاں اگر ذیل نہ بھی قرار دی جائیں تو غیر دلچسپ اور حقیر ضرور ہوتی ہیں۔ اور ہیں اس امر کے جاننے کے لیے علم جرائم کے مطالعے کی ضرورت نہیں کہ بہت سارے جرائم ایسے محرکات کی پیچیدگی کا نتیجہ ہوتے ہیں جو حقیقت قابلِ تکریم ہیں۔ اچھے اور بُرے افعال جو انسان سے سرزد ہوتے ہیں اسی ایک مواد سے بنے ہیں وہ

باب

حیات ذہنی کے اسی ایک سرچشمے سے جاری ہوتے ہیں، یعنی جذبی، جلی و احساسی مجموعوں سے جس پر ذاتِ فعال کا وہی پہلو شکل ہوتا ہے۔

کسی مشہور و معروف دانشمندی کی موجودگی سے اس محرک کے انتخاب و تحلیل کی کوشش بھی خاص طور پر محدود ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک شخص اپنی زندگی کو فلسفیانہ غور و فکر کے لیے وقف کر دیتا ہے کسی فعل و احد کی حالت کا مقابلہ کرتے یہاں مسئلہ

اور زیادہ لایحل نظر آتا ہے، کیونکہ فلسفیانہ غور و فکر کی زندگی نہایت پیچیدہ فعلیتوں کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں شمار انفرادی افعال بھی شامل ہوتے ہیں اور اگر کسی فعل و احد کے پیچیدہ

محرک کا واضح کرنا بذاتِ خود ایک مشکل امر ہے تو محیرِ ظاہر ہے کہ اس محرک کے عناصر مختلف کی تجرید و تحلیل بدرجہ اولیٰ زیادہ مشکل ہوگی جو ایک فلسفی کی زندگی میں سالہا سال

تک عمل پیرا رہتے ہیں۔ درحقیقت اس امر کا کشادہ دلی کے ساتھ اعتداف کیا جانا چاہیے کہ یہ مشکل اتنی سخت ہے کہ کسی انفرادی فلسفی کی حد تک تو یہ کام عملاً ناممکن ہے۔ اور چونکہ

مہرِ فلسفی یہ اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو اس خوبی سے نہیں سمجھ سکتا کہ اس محرک کی تفصیلات کا پتا لگا سکے جو اس کی فلسفیانہ زندگی کا باعث ہے، اس لیے

وہ مشکل ہی سے یہ دعویٰ کر سکے گا کہ وہ کسی دوسرے شخص کی فعلیتِ فکری کے محرک کی تحلیل کر سکتا ہے۔ البتہ تو یہ نظر آتا ہے کہ انسان فلسفہ کا انتخاب نہیں کرتا بلکہ خود فلسفہ

ایک ایسی عظیم تر اور انی شخصیت ہے جو بعض اشخاص کو اپنی پیغام بری اور اپنی بصیرتوں کی توفیق کے لیے منتخب کرتی ہے۔ ہم اس امر میں شبہ نہیں کر سکتے کہ ان کے

تفلسف کا کوئی محرک تو ضرور ہوتا ہے لیکن اس کا بھی اعتراف کرنا ضروری ہے کہ یہ محرک اس قدر زندہ پیچیدہ شے ہے کہ ہم میں سے کوئی اس کی تشفی بخش طریقے سے

توجیہ کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ "اس شخص کا محرک یہ تھا اور اس شخص کا وہ" یہی بات تو یہ ہے کہ ہر سچے فلسفی کا محرک ایک مرکب شے ہوتی ہے اور جس قدر فلسفی زیادہ

صفاتِ انسانی سے موصوف اور سچا ہوگا اسی قدر اس کا محرک بھی زیادہ پیچیدہ ہوگا۔

تاہم تاریخِ فلسفہ کے مہرِ طالب علم کو مختلف قسم کے محرکات کے وجود کو تسلیم کرنا چاہیے کہ اس کے لیے یہ کہنا ناممکن کیوں نہ ہو کہ فلاں مفکر کی رہسب رہی کسی خاص

محرک لے کی ہے۔ ہم یہاں پر ان ہی غالب محرکات کے اقسام کا ذکر کر رہے ہیں اور فلسفہ عام
کے ان مبادی کو پیش کر رہے ہیں جو فلسفیانہ غور و فکر کے ذریعے پر نمودار ہوتے ہیں۔

۲۔ لذتی محرک

ایک بڑے فلسفی نے (جس نے فلسفے میں اہم اضافے کیے ہیں اور جس کا عام طور پر
ذہنی قابلیت کی وجہ سے احترام کیا جاتا ہے) ایک دفعہ مجھ سے کہا کہ وہ فلسفے کے کسی
موجودہ نظام کو تسلیم نہیں کر سکتا (ہم خصوصیت کے ساتھ بصورت کے تحت گفتگو
کر رہے تھے) تاہم اگر اس کے معنی تو یہ ہو گئے کہ فکر و نظر کے آئینہ کے لیے دروازے ہی
بند ہو گئے اور فلسفہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ ہم دوسروں کے ہی خیالات کو پیچھے سے جوچیں
اور اس میں کوئی لطف بھی باقی نہ رہے۔ اس بیان سے لذتی محرک کے معنی بھی میں نے اس
جس کالیں نے اوپر ذکر کیا۔ فلسفیانہ غور و فکر لطف کی خاطر ہونا ہے۔ نظری نظام کی
اس لیے تعمیر ہوتی ہے کہ یہ ایک دلچسپ فصل ہے۔ اس نقطہ نظر سے کائنات کا فلسفیانہ
نظریہ گویا ایک شاندار کھلونا ہے جس کو عقل انسانی نے اس لیے بنایا ہے کہ کھیل کود کی
جذبت یا تماشائیت و جمیست کی تشفی ہو سکے اور ظاہر ہو کہ دوسرے کے متعلق کھیلوں پر
کھیلنے کی یہ نسبت ہم کو خود اپنے کھیلوں کے بنانے میں زیادہ لطف ملتا ہے جس طرح کہ
بہت سوں کو کھلم میں بیٹھ کر بابا نہر نکل کر پھیلنے سے تفریح حاصل ہوتی ہے اسی طرح
جو کچھ فلسفی کو ہر لذاتی یا جمیستوں سے محبت ہو جاتی ہے اس لیے وہ ذہنی تجربہ راستہ کی
شعبہ بازی میں غیر مخلوط ذہنی لذت حاصل کرتا ہے۔

جو تیار آئیں گے اس قسم کے محرک کو نہایت موزوں و خوبصورت افکار میں
اداکار ہے۔ چنانچہ اس نے اس لذت کا ذکر کرتے ہوئے جو فلسفے کے طالب علموں کو

لذتی ایک اصطلاحی نام ہے جس کو فلسفیوں نے اس نظریہ کے لیے استعمال کیا ہے جس کی رو سے لذت غیر برتر و دائمی ہوتی ہے۔

بابت
 فکر و نظر کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، لکھا ہے: ”مجھے کشادہ پیشانی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کرنے دو کہ یہ وہ لذت ہے جو مجھے خود اپنی عزیز ترین ذات کے ساتھ بی اور جو ہے کا سائیکل کھینچنے سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس قسم کی مسرت ہے (اگر تم یوں کہنا پسند کرو) جو بچوں کو آنکھ جھولی کے اس ابتدائی کھیل اسے حاصل ہوتی ہے جو ان کے سن کا تقاضا ہے۔ فلسفی کہتا ہے: ”کہاں ہے میری صداقت، میری زندگی، میرا ایمان، میری طبیعت؟“ اور اگر اپنے نظام کی تصریح کرتے ہوئے چند جلدوں کے سیاہ کرنے کے بعد وہ کہتا ہے: ”یہ لو، وہ تو یہاں پر ہیں،“ تو صحت و سچ یہ کہنے میں اس کا ساتھ دینگے کہ اس قسم کے تاثرات ایسے تو نہیں جن کی بالکل ہی عقلی قدر و قیمت نہ ہو لیکن میں فکر و نظر کو عہدِ ابلائی گری سے تشبیہ دے کر بظاہر اس کی کیوں تذلیل کر رہا ہوں؟ اس لیے کہ ایک معنی کر کے تمام شعور بھی ایک قسم کا کھیل ہے، اشتقاق و تاثرات کا ایک سلسلہ ہے جس کو آسانی کے ساتھ فصول کہا جاسکتا ہے (اگر اس کا خارج سے مشاہدہ کیا جائے) بشور کو حق بجانب ثابت کرنا حالِ شور و ہوا ہے۔ روح کی اپنے ہی ساتھ یہ عظیم الشان بازی، اپنی دولت کو عہدِ آکھو کر، مصروف تلاش ہونے کے بعد مسرت و انبساط کے ساتھ پہچان کر اس کو پھر سے حاصل کرنے کی یہ طفلانہ محبت آخر کیا ہے؟ کیا یہ درحقیقت خود دیانتِ الہی کا مشغلہ نہیں ہے؟

مغموم طبائع کے لیے اس قسم کا محرک سیاہ رنگ اختیار کرے گا۔ دراصل یہ انتہائی و پایا بار جائیت میں بھی اہی قدر نتیجہ خیز ہوگا جس قدر کہ کامل و ہولناک قنولیت میں۔ خواہ ہم فلسفیانہ غور و فکر کو لذت کی بہت ساری صورتوں میں سے ایک صورت سمجھیں (جن میں سے کوئی ایک دوسری سے زیادہ انتہائی نہیں ہے) یا ایک ایسا پیشہ قرار دیں جو ہم میں پائدار تشفی پیدا کر سکتا ہے، یا دنیا کو کامل و بدیلہ طور پر شہر اور فلسفہ کو ایک سبھی غیر قرار دیں جو جو دے کے عذابِ ناک و دردِ الم کو کسی قدر کم کر سکتا ہے، یا ان انتہائی نظریوں کے بین بین کوئی نقطہ نظر اختیار کر سں بہر طور اس اقم کا محرک ضرور سرگرم عمل ہوگا۔ یہ ابقوریت، رواقیت اور ایبایت تھی

لے جو تھائیس، اسپرٹ آف ڈرن فلاسفی (فلسفہ جود کی روح) صفحہ ۱۰ طبع ثنائی (مغنی و غفلن بکلی)۔

بعض صورتوں کے تحت پایا جاتا ہے۔ جب بھی اور جہاں کہیں بھی انسان نے فلسفہ کو باب ۱
ایک ایسا فردوسِ ذہنی یا دنیا گاہ امن سمجھ کر رُخ کیا جو ایک حقیقی جہنم کے حدود میں واقع ہے وہاں ہیں اس قسم کے محرک کا نشان ملتا ہے۔

ملٹن کی (Paradise Lost) (فردوسِ گم شدہ) میں اس قسم کے محرک کی نہایت قموطی شکل ایک عمدہ مثال پیش کرتی ہے۔ ملٹن دوزخ میں شیاطین کی ذریات کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے اور شیطان دنیا میں انسان کو فریب دینے کے لیے گیا ہے۔ نہایت احترام کے ساتھ ملٹن شیطان کی ذریات کے اس طبقے کا ذکر کرتا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر میں مصروف ہوتے ہیں:

”شیاطین ایک دنیا پھاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں بہک ہیں
اور خدا، علم غیب، ارادہ، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں
مقدّر، آزادی، ارادہ، علم غیب، مطلق پر غور ہو رہے ہیں
ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ وسط حیرت میں گم ہیں۔
خیر و شر، سعادت و الم، فساد و عدم رغبت، خوش بختی و
بد بختی پر بحث جاری ہے؛ مگر یہ ساری بیہودہ رائے زنی ہے
بالفلسفہ؛ لیکن یہ خوش کن ساحری کے ساتھ غم داندہ کو
تھوڑی دیر کے لیے دور کر سکتا ہے، اور مناظرِ بخشش و امیدوں
کو پیدا کر سکتا ہے، اور سیئہ فرد کو مسکراہٹ بھرا سے نسل
کر سکتا ہے۔“

کیا یہ فلسفیانہ غور و فکر کے لذتی محرک کا ایک کافی درست شاعرانہ مریان نہیں ہے یہ برٹنڈرسل کے ان تصورات سے بھی کچھ ملتا جلتا ہے جو اس نے اپنے مشہور و معروف مضمون (Free Man's Worship) (آزاد آدمی کی عبادت) میں ظاہر کیے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رسل کے لیے افراد انسانی بھی ملٹن کے شیاطین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فکر و نظر سے کام لینے والوں کے سامنے سائنس کا عطا کردہ ناقابل شک شکلیہ موجود ہے کہ نئی نوع انسان بالآخر میت و نابود ہونے والی ہے۔ تاہم وہ انفرادی و اجتماعی طور پر آزاد ہو سکتی ہے اور آنے والے واقعہ ہائیکہ پر غور کر کے تسلیم و رضا کا پہلو اختیار کر سکتی ہے۔

باب

گو انسان پورے یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ایسے مادی اعمال بھی سرگرم عمل ہیں جو کائنات کو حرفِ غلط کی طرح حوکر میں لگے اور نہ صرف انسان کے گوناگوں کارنامے بلکہ خود انسان جو اس بنیادی ڈرامے کا نظارہ کر رہا ہے بالآخر فنا ہو جائے گا۔ تاہم فکر فلسفے سے وہ روشنی حاصل کر سکتا ہے جو اس کی دوروزہ زندگی کو متور کر سکتی ہے۔ اگر فطرت کے شیاہین کے بجائے عقل کے آزادانہ اور کوہکھوہ تو پھر جہنم میں غدا غیاہ غور و فکر کے خاک کے کا شیاہ اند بیان زمین پر قتل کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ توصیف ظاہر ہے کہ فطرت کا سارا ابران تیشہ ہے۔

۲۰ تاہم یہ ہے کہ شیاہین کے فانی اور آزاد انسان کے فلسفیانہ غور و فکر کا محرک لذت ہے۔ تاہم یہ ہے کہ حرکت کی توہین نہیں ہوتی کیونکہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر فلسفی شیطانی فلسفی بھی ہوتا ہے۔ اور آزاد انسان بھی! فلسفے کے ایوانِ شہرت میں بہت سے ماسٹر رائیو تیز و تیز مشہور رہے ہیں۔ اس سے دائل ہوئے ہیں۔ چونکہ فلسفہ انسان کو ملکیتِ ذہنی کی ایک وسیلہ اور لذت بخش صورت عطا کرتا ہے جو فطرتِ انسانی کے بہترین پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی فائیت رکھتی ہے۔ اور چونکہ انسان نے بہر طور فلسفے کو اپنے غم کا ہر ہم اپنے دردِ اہم کی تسکین اپنے رنج و عذاب کا رعبہ پایا ہے خواہ وقتِ ہی کیونکہ نہ سہی اور فکر ہے کہ فلسفے میں اطف بھی موجود ہے۔ لہذا ہر فلسفی کو خوش ہونا چاہیے کہ جن بھوں سے اس کو تغف ہے وہ بالکل علی قیمت سے خزانہ تو نہیں۔ لیکن جو شخص اس خاک کی بنیاد الہیاتی صداقت کا جیسا ہے اس کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہیے۔ یہیں وہ خطرات پوشیدہ ہوتے ہیں جن سے فرانسس بیکن نے اپنے شہرہ و معروف تصانیف میں آگاہ کیا ہے۔ اسی حرکت کی بنا پر ممکن ہے کہ وہ ایک مایہ ناز فلسفہ تہذیب کے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو کیونکہ ایک با ترتیب و منظم دنیا پریشان و نقل دنیا ہے۔ بہر حال زیادہ اہمیت اس کی معلوم ہوتی ہے۔ یا ممکن ہے کہ اس کے ساتھ ہم اس فلسفے کو نہ سمجھیں جس کی صفت کچھ باتوں کی تجویس کی سی ہو اور اس دنیا بنائیں جو حقیقی دنیا ہے۔ یہی زیادہ بہتر ہو۔ فلسفیوں کے تفکرات کو

کتنی مرتبہ تو ذہنی تعمیرات، خیالی بناؤ، (یا بالفاظ دیگر) "اصنام تماشاکاہ" کہہ کر مردود قرار دیا گیا۔ اور اگر اکثر یہ الزام صریح ثابت ہوا بھی تو بعض دفعہ اس کی وجہ پرانی گئی کہ بعض نظامات فلسفہ مبالغہ آمیز لذتی محرک کا نتیجہ ہیں۔ اور مجھے خوشی ہے کہ اس نے اپنے اس بیان کی جس میں اس نے فلسفہ کو مکمل سے تشبیہ دی تھی ان الفاظ میں سمجھ کر دی ہے: "مجھے اعتراف ہے کہ گو میں فلسفے کے دقائق میں اکثر ذاتی مسرت محسوس کرتا ہوں، اور بعض دفعہ اس بخل سے بھی لذت اندوز ہوتا ہوں جو پیشہ ور طالب علم سے فکر کے جو اہر محض اس لیے جمع کر داتا ہے کہ وہ ان کی سختی اور چمک ہی کو دیکھا کر، تاہم جب میں اس چیز پر ابھی طرح غور کرتا ہوں تو مجھے ہمیشہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ فی الحقیقت اس اہلیاتی نظام میں کوئی حن و خوبی ہی نہیں جو روحانی تجربے کا بیان ہونے کی حقیقت سے نسبت نہ رکھتا ہو"۔ لذتی محرک سطحی اور تشبیہی ہے۔ وہ ہنس قلب حقیقت تک نہیں پہنچا سکتا کیونکہ وہاں تک وہ پہنچا ہی نہیں سکتا۔ ناکافی ہونے اور فلسفہ کو لذت کی قربان گاہ پر نذر کر دینے کی وجہ سے وہ مردود قرار پاتا ہے!

۲۱

۳۔ دنیائی محرک

فلسفہ نسبتاً ایک اعلیٰ تہذیب کو فرض کرتا ہے۔ وہ معرض وجود ہی میں نہیں آتا جب تک کہ قوم اپنے ادب، قانون، مذہبی خدمت اور عقیدہ دینیہ کو پہلے ہی سے ترقی نہیں دے لیتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ فلسفہ معاشری، اخلاقی و مذہبی روم و ادب، عقائد و یقینات کے ارتقاء کے بعد ملحق و زمانی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ انسان فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز کرنے کے پہلے ہی ایک اعلیٰ تمدن ماحول میں مستحکم طریقے سے قائم ہوتا ہے اس لیے وہ تمام تصورات جو اس ماحول سے

۴۶ مختص ہوتے ہیں مفکر کی ذہن کی ساخت میں اس کے اصطلاحی معنی میں فلسفی بننے کے پہلے ہی داخل ہو جاتے ہیں۔

جس زمانے میں کہ ابھی فلسفیانہ غور و فکر اور تحلیل فکرات کا آغاز نہیں ہوتا اکثر ذہنوں پر انہی مذہبی تصورات کا غلبہ ہوتا ہے جو اس تہذیب سے مختص ہوتے ہیں۔ مذہب کے متعلق ان تیقنات سے ابتدا کرنا جن کے ازلی صداقت سمجھنے کا بغیر کسی تنقید کے ادعائیت کے ساتھ دعویٰ کیا گیا ہے، اور پھر ان تیقنات کی تنقیدی تحلیل کیے بغیر محض آائل سے کام لے کر ان میں توافقی پیدا کرنے اور ان کو ثابت کرنے کی کوشش کرنا فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے متاثر ہونا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں اس قسم کے محرک کی بشمار مثالیں ملتی ہیں یہ مشہور مثال قرون وسطیٰ کی مدرسیت ہے، لیکن 'نو' مدرسیت، اور بہت سارے عیسائی پروفیسر فلسفہ بھی اسی قسم کے محرک سے متاثر ہے۔ ایسے مذہبی تصورات کا قبول کر لینا جو اپنے ماحول میں ناقابل تردید سمجھے جاتے ہیں، اور ایک ایسے فلسفیانہ نظام کا پیدا کرنا جو انھیں حق بجانب ثابت کرے، فلسفیانہ غور و فکر میں مذہبی محرک سے اثر پذیر ہونا ہے، خواہ مظلومان ہو یا کفیشین کا پیرو، یہودی ہو یا کافر، کیتھولک ہو یا پروتستان۔

۲۲ لیکن مجھے فوراً اس بات کا اضافہ کرنا چاہیے کہ اس سے میری مراد یہ نہیں کہ ہر دینیت پسند فلسفے کا محرک دینیاتی ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا نتائج ہے جو بنیادی طور پر غلط ہے لیکن جس کو اکثر اساسی صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ دینیت پسند فلسفے کا محرک اس وقت دینیاتی نہیں کہلاتا جب یہ مسائل فلسفہ کے متعلق کسی مفکر کے عمیق و مخلصانہ افکار کا نتیجہ اور اس کا اظہار ہوتا ہے، اور ماہریت انشیا کے متعلق اہل کی عمیق ترین بصیرت کو پیش کرتا ہے۔ اس کا محرک دینیاتی ہی صورت میں کہلاتا ہے جب وہ غور و فکر کی ابتدا ہی میں ادعائی مفروضے کے طور پر قبول کر لیا جاتا ہے۔ چنانچہ سنائیائے رائس کے متعلق خوب کہا ہے کہ اس 'کوئی بہت زیادہ قوی عیسائی' یقین کا آدمی نہ تھا۔ تاہم وہ ایک ایسے فلسفیانہ نظریے تک پہنچتا ہے جس کو وہ بعداً دینیت پسند کہتا ہے اور جس کو عام طور پر عیسائی فلسفے کی روح سمجھے مطابق و تسرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن رائس پر شکل ہی سے یہ الزام لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ

فکر کا محرک دنیائی تھا۔

بابت

اور نہ ہی اس سے یہ مراد ہے جیسا کہ اکثر یہ سمجھا جاتا ہے کہ ہر نظام فکر یا فلسفیانہ عقیدہ جس کا محرک دنیائی ہے درحقیقت پسند ہوتا ہے، یا مذہب کے موافق ہوتا ہے۔ مذہبی تیقنات سبھی بھی ہوتے ہیں اور ایجابی بھی۔ زمانہ جدید میں بہت سارے عقلی ماحول جن میں فلسفیانہ اذہان کا نشو و نما ہو رہا ہے بالکل مخالف مذہب واقع ہو چکے ہیں۔ عقیدہ ملحدانہ بھی ہوتا ہے اور دینیت پسند بھی۔ جو شخص دنیا کے کسی مذہبی تصور کو قبول کرنے کے لیے فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے وہ بھی اتنا ہی دنیائی محرک سے متاثر ہے جتنا کہ وہ شخص جو اس کو ثابت کرنے کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ مذہب ایک خطرناک توہم ہے جس کا قلع و قمع کر دیا جانا چاہئے یہ ہیں الفاظ فلسفے کے ایک نوجوان طلیسان کے، یہاں دنیائی محرک کی سبلی قسم سرگرم عمل دکھائی دیتی ہے۔ اور یہ ان تمام فلاسفے کے افکار میں بھی سرگرم عمل نظر آتی ہے جو فلسفے کا یہ لازمی فرض اور بے مثل خدمت سمجھتے ہیں کہ مذہب کا استیصال کر دیا جائے۔

دنیائی محرک کے متعلق اب ہیں کیا رائے قائم کرنی چاہئے؟ اس کا انحصار منطقی طور پر تو لذنی محرک پر ہوتا ہے، لہذا وہی کمزوری اس میں بھی پائی جائے گی اگر انسان کے مذہبی تیقنات کی فلسفیانہ طور پر حمایت نہیں کی جاسکتی تو پھر مسرت انسانی بھی ناممکن ہے، لہذا فلسفے کو چاہئے کہ ہر طریقے سے ان کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دنیائی محرک کی ایجابی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر انسان کے مذہبی تیقنات حق بجانب ہیں تو پھر مسرت انسانی ناممکن ہے، لہذا فلسفے کا کام یہ ہے کہ ان بیہودہ توہمات کو دور کر دے۔ یہ ہے استدلال ان لوگوں کا جو دنیائی محرک کی سبلی شکل سے متاثر ہوتے ہیں۔ اب کلیتہً ہمارے سامنے ایک نہایت سادہ اور تباہ کن مشکل پیش کر سکتے ہیں: اگر مسرت انسانی ممکن ہے تو مذہبی تیقنات یا تو صحیح ثابت کیے جانے چاہئیں یا غلط، لیکن انہیں نہ صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ غلط، لہذا مسرت انسانی ناممکن ہے۔ نامانکہ کلیتہً صحیح ہیں اور دنیائی محرک کی تحول سبلی لذنی محرک میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح لذنی محرک خواہ اپنی ایجابی شکل میں ہو یا سبلی شکل میں، دنیائی محرک کی قبیاد قرار دیا جاتا ہے لہذا انسانی الذکر بھی

باب

اتنا ہی انسان مرکزی اور سطحی ہے جس قدر کہ اول الذکر۔ یہ بھی فلسفے کو ذاتی تشفی کی قربان گاہ پر نذر کر دیتا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے تیقنات کو شدید فکر کی کٹھالی میں پیش نہ کرنا فلسفی کے لیے ایک تمنا تھیں ہے۔ یہ یقین کہ خدا کا وجود ہے اور دوسرے تمام مذہبی تیقنات حقیقت سادہ کے بقیہ ساز و سامان کے ساتھ رد کر دیے جانے چاہئیں لیکن اس یقین کا بھی کہ خدا کا وجود نہیں وہی حشر ہونا چاہئے۔ خلافت مذہب یا فطرتی ادعائیت بھی اسی قدر متحقق لامست ہے جس قدر کہ مذہبی ادعائیت یہ بھی اتنی ہی تعصب آمیز و ذہن نامک ہے۔ فلسفی کا نصب العین تو یہ ہے کہ ابتدا ہی سے بغیر کسی تعصب یا ذاتی غرض کے فکر کا آغاز کیا جائے۔

تاہم، بنیادی محرک کے عمدہ نتائج بھی ہیں۔ یہاں میں فلسفے کے مطالعے کا نہایت عمدہ اور نہایت دلچسپ طریقہ ملتا ہے۔ بہت سارے طالب علموں نے محض اس جوش کی بنا پر کہ ہم اپنے مذہبی خیالات کو مستحکم طریقے سے ثابت کر دکھائیں اپنے ذہن کو ابعاد الطبیعیاتی صداقت کی عمیق ترین گہرائیوں تک پہنچا دیا ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ فلسفہ خود کو پیشے جیسے فلسفیوں کے ہیجان انگیز خیالات سے محروم نہیں کر سکتا۔ جو شخص کہ دنیائی محرک کو بلا کسی لحاظ کے قابل لامست قرار دیتا ہے وہ خود کو اس کی ان پوشیدہ قوتوں سے جا مل ثابت کرتا ہے جن سے جدید و قابل قدر فلسفیانہ توجہات کی تخلیق ممکن ہوئی ہے۔ گو کوئی سچا فلسفی ان نظامات فکر کو نظر انداز نہیں کر سکتا جن کو دنیائی محرک سے متاثر ہونے والے مفکرین نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تاہم میری رائے میں فلسفے کے حرم میں داخل ہونے کا ایک اور بہتر دروازہ بھی ہے۔

۴۔ اجتماعی محرک

لیکن اس بہتر محرک سے بحث کرنے کے پہلے ایک اور محرک کا ذکر ضروری ہے

جو اس سے بعض دفعہ غلط فہمی کی بنا پر غلط کر دیا جاتا ہے۔ یہ اجماعیاتی محرک ہے اور اس کی توضیح کرتے وقت ہمیں اس معاملے کو خاطر کرنا ہے جس کی وجہ سے یہاں تک محرک کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

ایک نظریہ یہ رائج ہے کہ ہماری ساری معاشرتی عمارت محض انسانی و غیر عقلی تعمیر کا نتیجہ ہے اور اس لیے ظاہر ہے کہ یہ بنیادیں اور غلطیوں کی سائنس (جو عقلیت کے ہم جنس و شریک کی جاتی ہے) نسبتاً ایک جدید شے ہے یا کم از کم جماعت کے علم کی صورت میں اس کی تکمیل ہمارے ہی سامنے رکھی ہے۔ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان اعمال میں عقل کا کوئی نشان نہیں ملتا جس سے مختلف اندازے نصب العین رسوم و قوانین پیدا ہوئے ہیں جو ہماری تہذیب جدید کا منہ ہر ہے۔ ہندو زمانہ جدید کے انسان کا (جو زمانہ جدید سے حلق رکھنے کی وجہ سے موجودہ پریشان اجتماعی و صناعی و بین الاقوامی حالت سے واقف ہے) حقیقی کام یہ ہے کہ وہ جدید طبیعی و کیمیائی سائنس کی بنیاد پر اجتماعی و سیاسی سائنس کی تحت ہدایت ایک ایسے عقلی اجتماعی نظام کی تعمیر کرے جو موجودہ غیر عقلی نظام کی جگہ لے لے جو موجودہ نظام کو اس لیے از کار رفتہ بنیال کیا جاتا ہے کہ اس کی بنیادیں اصول پر ہے کہ وہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے جو سب سے آخر ہودہ شیطان کے حوالے سائنس کے علم سے کام لے کر ہیں ایک متہ و نیا پیدا کرنی چاہئے جو اس اصول پر مبنی ہو کہ بڑی سے بڑی تعداد کی خواہشات یا اغراض کی تسبیح کی جائے۔

تیسرے پیرچرلٹ کی زبانی کہلاتا ہے دنیا کی کل بگڑی ہوئی ہے، ہائے غضب میں اس کے درست کرنے کے لیے کیوں پیدا ہوا، لیکن مقدمے کی صداقت کو مانتے ہوئے ان دنوں ہم میں سے بہت سارے یہ کہیں گے کہ نیا جدید کے انسان کا کیا ہی ہمارا امتیاز ہے کہ وہ اس کے درست کرنے کے لیے پیدا ہوا ہے اور جو سب بیمار دنیا کا علاج جدید حکیمانہ علم کی مومیائی سے کیا جانا چاہئے جو بظاہر اس کی عفونت کے دور کرنے کا دائم علاج نظر آتا ہے، اندر ا فکر و نظر کا یہ طبع نقہ سائنس اور سائنس کے طریق کار کے متعلق بہت زیادہ باتیں بناتا ہے۔ اتنی زیادہ کہ بتدی کو یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ شاید اس فلسفے کا محرک سائنس ہے

باب

اب جو شخص اس مروجہ نظریے کو ناقابل انکار صداقت سمجھ کر تسلیم کرتا ہے اور ایک ایسے فلسفے کی تشکیل کے لیے غور و فکر سے کام لیتا ہے جو اس کی تائید میں ہو وہ اجتماعی یا محرم سے متاثر ہے۔ یہ امر کہ درحقیقت اس کا محرک سائنس نہیں اس واقعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک وہ تمام قدیم مسائل متر و ک قرار دیے جاتے ہیں جو اس وقت کی پیداوار تھے جب انسان نے غرض سے خالی ہو کر دنیا کی ماہیت جاننے کی کوشش کی تھی۔ ان مسائل کی مثال یہ ہے: مسئلہ وحدت و کثرت، تغیر و ثبات، میکائیت و غائلیت، صورت و مادہ وغیرہ۔ اس کا دعویٰ ہے کہ جس فلسفے کی تشکیل اس قسم کے سوالات کے جواب دینے کی کوشش میں ہوئی ہو وہ محض اسی وجہ سے قدیم فرسودہ اور ناقص قرار دیا جا سکتا ہے۔

وہ کون شخص ہے جو جدید ابتدائی و سیاسی علوم کی ترقی پر خوش نہیں، کون ہے جس کو اس امر کا صاف اعتراف نہیں کہ موجودہ معاشرتی نظام میں صریح نقصان پائے جاتے ہیں، کون ہے جس کو میکس ویلے بس غریبوں، منہوم و محزون، یواؤں، خانہ بدوش تہیوں، ضعیفوں، اچانچوں اور ان بے شمار بے نام و نشان فاقہ زدہ پناہ گیروں سے جو اس دنیا میں رہتے ہیں ہمدردی نہیں؛ لیکن فیض اس بنا پر اس پروردہ امید کو ہم کیوں اپنے سینے میں جگہ دیں کہ اس عظیم اٹان کا نئی تہیں کے لیے انسانی رہبری کی بدولت ایک زمانہ وہ بھی آئے گا جب پردہ دنیا پر کوئی غریب ستم رسیدہ، غم خوردہ انسان باقی نہ ہوگا اور جب ایسا زمانہ آئے گا تو جدید نوع انسان کی فعالیت عقلی کئی وجہ سے (جو اس سے لطف اندوز ہونے کے لیے پیدا ہوگی) اس حالت کو دائمی طور پر باقی رکھا جائے گا اور یہ سلسلہ طور پر بہتر ہوتی جائے گی! یہ ایک ایسا فلسفہ حیات ہے کہ یقیناً کوئی عمیق النظر فلسفی اس کو اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کا اختیار کرنا اس امر کا اعتراف کرنا ہے کہ جس حقیقی دنیا کا علم نہیں ہو سکتا، اس کا اختیار کرنا شور و پیکا کے ساتھ خواب و خیال کی دنیا میں داخل ہونا ہے! سنیانائے کہا ہے کہ جس فلسفے کا محرک دنیایت ہوتی ہے وہ دراصل نظام باقی و خرافات کے دائرے میں ہوتا ہے جس کے لیے احتمالات بے محل ہوتے ہیں لیکن وہ مانتا ہے کہ یہ اس فلسفے سے رفق برابر بہتر نہیں جو اجتماعی یا محرم سے

۲۶

متاثر ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک آدمی یہ کہے کہ چاند سورج کا بھائی ہے اور باقیہ دوسرا کہے کہ نہیں وہ اس کا لڑکا ہے تو سوال یہ نہیں کہ ان میں کس تصور کے صحیح ہونے کا زیادہ احتمال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا ان دو میں سے کوئی ایک مت بھی حقیقت کے مطابق ہے؟ جب ایمان و تحیل کسی نتیجے کے متعلق پہنچے ہیں تو فیصلہ کر لیے جاتے ہیں تو اب شہادتوں کو فراہم کیا جاتا ہے۔

۵ حکیمانہ محرک

میں نے اوپر کہا ہے کہ فلسفے کے عظیم اشان مسائل در اصل اس وقت پیدا ہوئے کہ جب انسان نے اغراض سے خالی ہو کر یہ جاننے کی خواہش کی کہ دنیا کیا ہے۔ حقیقت کی ماہیت کو جاننے کی اس بے غرض خواہش ہی کو میں فلسفیانہ غور و فکر کا حکیمانہ محرک کہتا ہوں کیونکہ یہی محرک ایک عالم سائنس کو اپنے مخصوص اعتباری تحقیقات کے پورا کرنے پر آمادہ کرتا ہے فلسفے کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس ایک ساتھ پیدا ہوئے ہیں اور جب انسانی علم بڑھتا چلا تو رفتہ رفتہ علوم مخصوصہ فلسفے سے علیحدہ ہوتے گئے۔ اسی واسطے فلسفے کو صحیح طور پر ”مقدم العلوم“ کہا جاتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس کے اختلافات کچھ ہوں اور اختلافات ہیں ضرور یہ امر کہ دونوں کی ابتدا ایک ساتھ ہوئی ہے ظاہر کرتا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا محرک وہی رہا ہے جو سائنس کا تھا۔ اور یہ صرف وہ خالی اغراض اور نہ بھنے والی خواہش تھی کہ جو بھی جانا جاسکتا ہے جان لیا جائے۔

فلاطون اور ارسطو دونوں نے اس کو سمجھ لیا تھا۔ تیسری ٹرسس کو فلسفے کے بعض عام مضامین اسطلاحی مسائل سنانے کے بعد فلاطون سقراط کی زبانی کہلواتا ہے: ”مجھے گمان ہے کہ تم نے اس سے پہلے ان مسائل پر غور کیا ہوگا؟“

”ہاں سقراط! میں جب بھی ان پر غور کرتا ہوں مجھے حیرت ہوتی ہے؛ بخدا

باب

مجھے حیرت ہوتی ہے اور میں جاننا چاہتا ہوں کہ آخر ان کے معنی کیا ہیں؛ اور بعض فیہ میرا سر جکڑنے لگتا ہے۔

میرے عزیز فیضی کس یقینی نتیجہ کو دوس کو تمہارا فطرت کے متعلق صحیح حیرت حاصل ہے؟ جب ہی تو اس نے کہا تھا کہ غم فلسفی ہو، کیونکہ حیرت فلسفیوں کا مخصوص احساس ہے اور فلسفے کی ابتدا حیرت ہی سے ہوتی ہے۔

”ارتقاء ارسطو کے ذہن میں یہی عبارت تھی جب اس نے سطو، ذیل لکھے تھے:

”حیرت ہی کی وجہ سے انسان نے قدم نہ لانے میں موجود زمانے کی طرح فلسفیانہ غم و کمرش جمع کیا؛ ابتدا میں تو وہ قبریں کھدائی کے متعلق حیرت کرتا تھا لیکن رفتہ رفتہ اس پر پیدگیاں اس کو تھیر کر رہ گئیں۔ بین جو شخص بھی حیران مغیر ہوتا ہے اس کو اپنے خیال کا احساس ہوتا ہے۔ اگر اس نے یہ بات سے نجات حاصل کرنے کے لیے فلسفیانہ طور پر فکر کی تو ظاہر ہے کہ اس نے منکسر کا تعاقب علم کی خاطر کیا کہ کسی اور فائدے کی خاطر۔ واقعتاً کی رفتار سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ زندگی کی سہولت و آرام کے تمام مآمان مہیا ہونے کے بعد ہی اس قسم کے علم کی تلاش شروع ہوتی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ہم اس قسم کے علم کا تعاقب کسی ارجحی فائدے کی خاطر نہیں کیا کرتے جو ہمیں اس سے حاصل ہو سکتا ہے۔“

اس امر کا اعتنا کیا جانا چاہیے کہ علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنے کی جو خواہش ہوتی ہے اس کی تسخیر سے ہمیں ایک اعلیٰ درجہ کی لذت بھی ملتی ہے۔ یہی لیے حکیمانہ تحریک کا لذتی محرک کے ساتھ غلط طوطا جانا ہماریت آسان ہے۔ لیکن ہمیں یہاں لذتیت کے مشہور و معروف انباء سے سابقہ پڑتا ہے۔ اگر ہم جنس اس

لئے دیکھ سگاتے تو انہی و انگریزی ترجمہ از جوٹ انشوات ہمارم، جلد چہارم صفحہ ۳۱۔

۱۔ بابۃ الایبیات ارسطو ترجمہ یک دل کی کتاب (Sourcebook in Ancient Philosophy)

امبارن لکھا ہے صفحہ ۲۱۴۔

لذت کی خاطر علم حاصل کرنا چاہیں جو حصول علم سے ملتی ہے تو ہمیں شاید وہ حقیقی لذت حاصل ہی نہ ہو جو تجربہ اعلیٰ کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ ہم اس لذت کی خواہش اسی وقت کر سکتے ہیں جب ہم علم کو محض علم ہی کی خاطر حاصل کرنا چاہیں کیونکہ اگر ہمارے حصول علم کا کوئی اور محرک ہو تو یہ خارجی دانتے کے علم کی راہ میں حائل ہو سکتا ہے اور میں حقیقت کا واقعی علم حاصل ہونے کی بجائے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو ہمیں خوش کن معلوم ہوتا ہے۔ اس تنقید کا انسباق پادرس کے اس قول پر بھی ہو سکتا ہے: "انتہائی محرک جو انسان کو کائنات کی باہریت پر غور کرنے کے لیے آمادہ کرتا ہے ہمیشہ اس خواہش پر مشتمل ہوتا ہے جس کی وجہ سے انسان اپنی زندگی کے معنی اور اس کی ہدایت و غایت کے متعلق کمی بیشی تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اسی لیے فلسفے کے ابتدا و انتہا کی تلاش اخلاقیات میں کی جانی چاہیے" فلسفیانہ فکر کا مناسب و گراں قدر محرک تو علم ہی کی خاطر علم کا حاصل کرنا ہے اور یہی حکیمانہ محرک ہے۔ فلسفی وہ ہے جو بھی ایسی نفس کی طرح یہ جاننا چاہتا ہے کہ آخر فلسفیانہ سوالات کے جواب کیا ہیں۔ اس کا سر بعض دفعہ ان سوالات پر غور کرنے کی وجہ سے چکراتا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ ان سوالات پر محض اس لیے غور کرتا ہے کہ اس کو ایک ذہنی مدہوشی حاصل ہو بلکہ محض اس لیے کہ وہ کچھ بہت باہمی اس طرح گیا ہے۔ جب تک کہ انسان انسان ہے اور تجسس کی نہ بچھنے والی آگ اس میں کی فطرت میں روشن ہے، اس وقت تک ایسے لوگ موجود ہوں گے جو اپنی زندگی فلسفے کے لیے وقت کر دیں گے خواہ انھیں نہ کوئی مخصوص لذت حاصل ہو نہ غم سے نجات ملے خواہ عقائد و سنیہ میں بالکل کوئی اثر باقی نہ رہا ہو خواہ دنیا کو بہتر بنانے کی خواہش محض فضول نظر کیوں نہ آئے۔ جب تک کہ دنیا انسان کے ذہن کو ہیب و پیرا سے رنظر آتی ہے اس وقت تک فلسفہ آب و تاب کے ساتھ سخن وان سخن آرا رہے گا۔ انسان فطرۃً عامل ہونے کی وجہ سے اس وقت تک آرام نہیں لے سکتا جب تک کہ اس کی نگاہوں کے سامنے سے پر وہ نہ اٹھ جائے۔

۱۔ فریڈرکس پادرس کی کتاب: (A System of Ethics) (نظام اخلاقیات) انگریزی ترجمہ
از فریڈرکس پادرس

باب ۳

فلسفے کا مطالعہ کس طرح کیا جائے؟

۱۔ فلسفے کی اصطلاحات

فلسفے کی اصطلاحات چند ایسی خصوصیات کی حامل ہیں کہ ان سے مبتدیوں کو آگاہ کر دیا جانا چاہیئے۔ ان خصوصیات کو واضح کرنے کے لیے ان اصطلاحات کے اعلیٰ اقسام کا ذکر ضروری ہے جس میں ان کی ابتدا کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔

(۱) عام الفاظ جو اصطلاحی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ فلسفی اس بات کے عادی ہیں کہ عام و معمولی الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کریں۔ زیادہ اکثر دو یا زیادہ الفاظ کو ترکیب و یکجہ بنائیں گے جو فلسفے میں ایک خاص مفہوم کو تعبیر کرے گا جس کا غیر فلسفیوں کو گمان تک نہ ہوگا۔ زیادہ کسی ایسے لفظ کے مختلف معانی میں تمیز قائم کریں گے جو عام طور پر واضح و غیر مشتبہ سمجھا جاتا ہے۔ ہماری زبان

یاسی زبان کے عام معمولی الفاظ کے یہ تین مختلف استعمالات طالب علم کے لیے خصوصیت کے ساتھ پریشان کن ثابت ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان الفاظ کے درمی معنی لیتا ہے جو اس نے عام استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح فلسفی کے حقیقی معنی کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس سے یہ انتہا س نگرہ پیدا ہوتا ہے کہ مصنف کا مطلب بالکل صاف ہے حالانکہ عمیق بصائر طالب علم کی سمجھ سے بالکل باہر ہوتی ہیں۔ فلسفے کے ہر معلم کا یہ عام تجربہ ہے کہ طالب علم اس سے کہتا ہے کہ اس نے فلسفے کی کوئی خاص عبارت سمجھ لی ہے حالانکہ ضروری خیالات کو اس نے ہرگز نہیں سمجھا۔ معمولی الفاظ کو بالکل نئے معنی میں استعمال کرنے کی ایک دو مثالیں بتدی کو اس دھوکے سے محفوظ رہنے میں مدد دیں گی۔

ابتدائی تعلیم رکھنے والا بھی یہ سمجھتا ہے کہ وہ لفظ حادثہ (Event) کے معنی سے واقف ہے۔ اس نے یچمن سے تاریخی حوادث کا مطالعہ کیا ہے اور حادثے کے لفظ کو فطرۃ تاریخ انسانی کے اہم واقعات سے ملا دیتا ہے مثلاً جنگ عظیم کے بعد صلح کا ہونا، لنڈبرگ کا پیرس کو ہوا میں اڑ کر جانا یا وہ فطرت کے کسی اہم واقعے کا خیال کرتا ہے مثلاً سورج گرہن کا لگنا یا کوہ آتشفشان کا پھٹنا اور اس کو ایک حادثہ سمجھتا ہے۔ یادہ کسی معاشری معاملے کا خیال کرتا ہے جیسے پہلوانی کا کوئی کرب وغیرہ۔ معمولی زندگی میں ہم اس لفظ کا استعمال اس واقعے کی تعمیر کے لیے کرتے ہیں جو تاریخ، یا حیات معاشری یا فطرت میں رونما ہوتا ہے لیکن طلباء علم کو ڈاکٹر وائٹ ہیڈ کی کتاب (Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge) (تحقیق اصول علم فطری) پڑھنے دو، جہاں لفظ حادثہ اکثر جملہ نہایت اصطلاحی معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کے لیے بہتوں کے مطالعے کے بعد بھی اس امر کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہو گا کہ اس مشہور فلسفی کی اس چھوٹے سے معمولی لفظ سے کیا مراد ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر وائٹ ہیڈ کے تصانیف کے مطالعہ کرنے والوں نے خصوصی مضامین لکھے ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ حادثے سے اس کی کیا مراد ہے۔ اس میں بھی شک کیا جاسکتا ہے کہ آیا فلسفہ بعض اساتذہ نے بھی

نے نوٹس لکھ دیے ہیں۔ ڈاکٹر وائٹ ہیڈ کا نظریہ (Dr. Whitehead's theory of Events)۔

صاف طور پر سمجھا ہے کہ دائمت ہڈ کی اس لفظ سے کیا مراد ہے۔ بلکہ اس میں بھی شک ہو سکتا ہے کہ خود دائمت ہڈ بھی جانتا ہے کہ درحقیقت اس لفظ سے وہ کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ اس کے سارے فلسفہ پر دلالت کرتا ہے اور اس سے اس کی مراد سمجھنے کے لیے ہیں اس کے نہایت مشکل و پیچیدہ فلسفہ پر اچھی طرح مہارت حاصل کرنی چاہئے۔ علاوہ ازیں یہ فلسفہ خود بھی متبادل حالت میں ہے۔ ڈاکٹر دائمت ہڈ کا فلسفہ جوں جوں پایہ تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے وہ حادثے کے لفظ کے تقصیر کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اسی لیے وہ خود نہیں جانتے کہ ان کے فلسفہ میں اس لفظ کے کیا معنی ہوں گے۔ معاصر مصنفین و عہد سلف کے اکابر فلاسفہ کی تصانیف سے اس واقعے کی بیشمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ طالب علم کا ایک اہم مسئلہ یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس کو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ دوسرے مذاہب کے فلسفی اس مخصوص لفظ کو ممکن ہے کہ اسی اصطلاحی معنی میں استعمال نہ کریں بلکہ صرف اسی صورت میں اس مخصوص معنی میں استعمال کریں جب وہ اس فلسفی کی تعلیمات کا ذکر کر رہے ہوں جس نے ان مخصوص معنی کو ایجاد کیا ہے۔ دوسرے سلسلے میں ممکن ہے کہ وہ اس کو معمولی معنی میں لیں یا ایسے خاص معنی بنائیں جو دوسرے فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفہ کی ہر نوع ایسے مخصوص اصطلاحی نفاذ استعمال کرتی ہے جن کو دوسرے مذاہب کے فلسفی اختیار نہیں کرتے۔ الا اس صورت کے جب ان کو مخفی لفظ کی آراء کا ذکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی ایک واقعے نے بہت سارے طالب علموں کو فلسفے سے متفرک کر دیا ہے اور اسی بنا پر اس کو محض لغاتی قرار دیا گیا ہے۔

دوسری قسم کی مثال کے لیے صفات اولیہ و ثانویہ پر غور کرو جو غائبہ جدید کے ارتقائی زمانے میں ایک نہایت موثر تعلیم رہی ہے۔ یہ معمولی شخص ان دونوں الفاظ کے معنی جانتا ہے۔ لیکن جان لاک و بشپ بارکلی جیسے فلسفیوں نے صفات اولیہ و صفات ثانویہ سے کیا مراد لی اور ان کے امتیاز کو کس طرح سمجھا ان کی تصانیف پر

بر غور و خوض کرنے والوں کے لیے ابتداء ہی ایک مابہ النزاع مسئلہ ہے۔ عام الفاظ کا ترکیب دے کر ایک نہایت اصطلاحی لفظ بنانے کے طریقے کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ سیوول الگزٹڈ کے تصانیف میں مکان۔ زمان کا لفظ، معصر فلسفے کی ایک جلی مثال ہے۔

تصور خیر، خیر بہ جیسے الفاظ بر غور کرو لفظ تصور کے فلسفے میں کم از کم مختلف معنی ہیں اور اتنے ہی معنی لفظ تصوریت کے ہیں جو فلسفیانہ فکر کی عام قسم کا ایک نام ہے۔ لفظ تصور کے جتنے مختلف معنی ہیں اتنے ہی لفظ خیر کے ہیں اور اتنے ہی تناقض۔ تجربے کا لفظ تو خصوصیت کے ساتھ حیران کن ہے۔ فلسفہ نتیجت میں تو اس کے نہایت اصطلاحی اور مخصوص معنی ہیں جس کا سمجھنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ وائٹ ہڈ کے فلسفے میں لفظ حادثہ کا سمجھنا۔ لیکن اسی لفظ کو دوسرے فلسفیوں نے بالکل مختلف معنی میں استعمال کیا ہے۔ طالب علم کو چاہئے کہ جس مخصوص فلسفے میں یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کے اصطلاحی معنی کو سمجھنے کی اہمیت کا احساس کریں۔ تم کبھی یہ فرض نہ کر لینا کہ عام معنی وہی ہیں جو اصطلاحی معنی ہیں یا ایک اصطلاحی معنی وہی ہیں جو دوسرے۔

(ج) علم کے دوسرے دائروں کے اصطلاحی الفاظ فلسفے میں مختلف اصطلاحی معنی میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ روزمرہ کے معمولی الفاظ کے متعلق جس حالت کا ابھی ذکر ہوا وہی حالت سائنس، دینیات، فن اور علم و ہذیب کے دوسرے پہلوؤں کے اصطلاحی حدود کی بھی ہے۔ فلسفے کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ فلسفیوں نے کسی دوسرے مخصوص فطری یا معاشری علوم سے یا تمدن کے کسی شعبے سے لیے ہیں۔ اور فلسفے میں ان الفاظ کے معنی ان معانی سے بالکل مختلف ہو گئے ہیں جن سے کہ یہ لیے گئے تھے۔ برعکس عمل بھی معمولی الفاظ و اصطلاحی الفاظ دونوں میں جاری رہا ہے۔ فلسفیانہ اصطلاحی الفاظ کو علوم مخصوصہ اور عوام نے اختیار کر لیا ہے اور ان الفاظ کے فلسفیانہ معنی بعض دفعہ کچھ کم ہو گئے اور بعض دفعہ تو بالکل مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً لفظ حقیقت کے ادب، نقاشی، موسیقی اور سیاسیات میں ایک معنی ہیں اور فلسفے میں بالکل دوسرے۔ دراصل اس لفظ کے

باب

۲۴

فلسفے میں تصورات کی طرح مختلف معنی ہیں۔ لفظ خدا عام زبان میں ایک معنی رکھتا ہے، عیسائی دنیات میں دوسرے اور یوگنل کے جیسے تصوری فلسفے میں تو بالکل ہی مختلف۔ لفظ توانائی ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کو مختلف فلسفیوں نے لیا ہے اور اس کے معنی بدل کر اس کو اپنے مقصد کے موافق کر لیا ہے۔ لفظ ارتقاء جب حیاتیاتی علوم میں استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جب وہ مشہور فرانسیسی فلسفی ہنری برگسٹان کے فلسفہ ارتقاء کے تخلیقی میں یا ہنری برگسٹان کے فلسفے میں استعمال کیا جاتا ہے تو بالکل مختلف معنی رکھتا ہے۔ مثلاً مثالیں ان اصطلاحی الفاظ کی دی جا سکتی ہیں جن کو فلسفیوں نے کسی مخصوص دائرہ علم سے لیا اور ان کو اپنے مقصد کے مطابق کر کے نئے اصطلاحی معنی کا انھیں حامل بنا دیا۔ فلسفیانہ اصطلاحی حدود جو عام استعمال میں داخل ہو گئے ہیں ان کی اچھی مثالیں ارسطو کے مقولات یا عام اسمائے جنسی ہیں، جو یہ ہیں: جوہر، کثرت، کیفیت، اضافت، زمان، مکان، موقع، حال، فعل و انفعال، نیز کائنات کے مقولات علت و وجوب، امکان و احتمال۔ ولیم جیمس نے اپنی کتاب (Pragmatism) (تبعیت) کے ”فہم عام“ والے باب میں ان پر دلچسپ بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح ان نکتہ پردازوں نے جو قبل تاریخی دور میں گزرے ہیں ان مقولات کو پیدا کیا، ارسطو نے صورت بخشی، قرون وسطی کے مدرسہ نے جلا بخش کر انھیں معین و محکم کیا اور اس عمل سے گزر کر وہ فلسفہ عوام کے بنیادی عمومی تصورات قرار پائے اور کچھ حصہ چہارم باب سوم، (۳) ان قسم کی مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح طالب علم کو اس امر کے فرض کر لینے سے متنب رہنا چاہیے کہ کسی اصطلاحی علمی، یا دنیائی لفظ کا فلسفیانہ استعمال وہی ہوتا ہے جو عام علمی و دنیائی استعمال ہے۔

(ج) اصطلاحی حدود جو فلاسفہ نے ایجاد کیے ہیں۔ فلسفی مخصوص اصطلاحی حدود کو اپنے معنی کی تعبیر کے لیے ایجاد کرنے کے حق کا بھی دعویٰ کرتے ہیں۔ درحقیقت، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، مخصوص علمی دائروں کے بہت سارے اصطلاحی الفاظ اور زبان کے بہت سے عام لفظ ایسے ہیں جن کو کسی فلسفی نے ایجاد کیا ہے۔ جن الفاظ کے لیے ہم فلاطون، ارسطو یا جیمس کے دوسرے کار فلاسفہ کے رین منت ہیں

اپنی تعداد میں اتنے زیادہ ہیں کہ جن شخص نے اس مسئلے کا خاص مطالعہ نہ کیا ہو اس کو ہرگز اس کا یقین نہ آئے گا۔ ہماری تہذیب کے دائرے میں ہر عظیم انسان فلسفی نے زبان کو مختلف الفاظ سے مالا مال کیا ہے جو اس کے فلسفے میں ایک اصطلاحی معنی رکھتے ہیں اور جن کو وہ ایک خاص مقصد سے استعمال کرتا ہے۔ یہ زمانہ سلف کے مفکرین کے متعلق ہی صحیح نہیں، بلکہ موجودہ زمانے کے فلسفی بھی برابر مخصوص اصطلاحی الفاظ پیدا کر رہے ہیں۔ انگریزی زبان میں نیوٹرلزم (تعدلیت) اور سبکسٹنس ایسے الفاظ کی اچھی مثالیں ہیں۔ اسی طرح نیٹشے کے الفاظ (Supernensch) (نوق الانسان) اور (Uuwertung aller Werte) (تجاوِزِمن القیمت) سینگلر کا ڈکوئریسکی و بطلمیوسی نظریات تاریخ کے درمیان قائم کردہ امتیاز برکسان کا لفظ (Elan Vital) (جوش حیات) ڈریش کا لفظ (Entelechy) (صورت) جس کو اس نے اسطوت لیا ہے اور (Logistic) کا لفظ جو عام طور پر جدید طبعی منطق کو دوسری قسموں سے مترکب کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اصطلاحی الفاظ کہ فلسفے میں پیدا ہوتے ہیں ان کو فلسفیانہ سیاق و سباق ہی میں رکھ کر سمجھا جاسکتا ہے۔ جو ناہماری زبان کا اتنا زیادہ حصہ فلسفے کا پیدا کردہ ہے، جو اہم العلوم ہے، اسی لیے ادب و لسانیات کا ہر طالب علم فلسفے کے کسی قدر علم کو نہایت مرغوب سمجھتا ہے۔ زیادہ تر یہی وجہ ہے کہ فلسفے کی تعلیم نہایت عظیم شان و عتدنی و عملی قیمت رکھتی ہے

مبصطلحات فلسفہ پر کس طرح عبور حاصل کیا جائے

فلسفے کے ہر طالب علم کو اپنے ساتھ ایک خاص فلسفیانہ لغت رکھنا چاہئے

جس میں وہ وقت بوقت ان اصطلاحات کو لکھتا جائے جو اس کے لیے خصوصیت کے ساتھ
حیران کن ثابت ہوئے ہیں، اس میں کسی لفظ کے مختلف معنی کے اظہار کے لیے چند
اقتباسات بھی ہوں تو بہتر ہے۔ یہ اچھا طریقہ ہے کہ فلسفے کی جو بھی کتاب یا اصطلاحی
مضمون تم پڑھو تو اس کی مصطلحات کی ایک فہرست بنا لو۔ جو اہم الفاظ یا جملے استعمال
کیے گئے ہیں ان کو یکجا جمع کر لو اور ان کے مختلف معنی میں امتیاز کرو۔ چھوٹے ایک

جلد والے لغات پر بھروسہ کر دھڑے کی بجائے (Dictionary of the English Language) یا (Century Dictionary and Encyclopedia) استعمال کرو

ثانی الذکر لغت میں فلسفیانہ الفاظ کی تیاری بارس پیس کی زیر ہدایت ہوئی ہے جو امریکہ کے بڑے
فلسفیوں میں سے ہے، ان میں سے بہت سارے الفاظ کی تعریف تو خود پیس ہی نے
لکھی ہے۔ اسی ایک وجہ سے یہ کتاب فلسفے کے طلباء کے لیے دائمی قیمت رکھتی ہے۔
فلسفے کے مصطلحات کی لغوی تعریف کا پڑھ لینا کافی نہیں۔ جو الفاظ تصحاری

سمجھ میں نہیں آتے ان پر دوسرے طلباء کے ساتھ بحث کرو اور دیکھو کہ کیا وہ بھی
ان کی دہی توجیہ کرتے ہیں جو تم نے کی ہے۔ اپنے استاد یا معلم یا کسی ایسے شخص سے
جس کا تجربہ و مطالعہ وسیع ہو بلو چھو کہ وہ ان الفاظ کے کیا معنی لیتا ہے۔ اس بات
کا خیال نہ کرو کہ لفظ اتنا آسان ہے کہ اس کے معنی پوچھتے تم کو شرم آتی ہے۔ یہ نہ
سمجھ لینا کہ کسی لفظ کا فلسفیانہ استعمال محض اس لیے سادہ یا سہل ہے کہ لفظ ہی ایسا ہے کہ
ہر شخص اس کو جانتا ہے۔ مگر کہ اور بتلایا گیا روزمرہ کے استعمال کے عام ترین الفاظ
بھی اکثر وہ نہایت عمیق فلسفیانہ معنی رکھتے ہیں جو عام معنی سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔
مثلاً جارج سنٹیانا نے لفظ صہ کے مختلف معانی پر ایک اہم فلسفیانہ مضمون
لکھا ہے۔ فلسفے کے آغاز ہی میں طالب علم کو ایک اہم نکتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ
اس کے لیے یہ فرض کر لینا نہایت ضروری ہے کہ جو بھی لفظ وہ فلسفے کی کسی کتاب
میں پڑھتا ہے، گو وہ زبان کا کتنا ہی آسان یا سہل لفظ کیوں نہ نظر آتا ہو،
محکم ہے کہ فلسفی کے لیے کوئی خاص معنی رکھتا ہو۔ اس واقعے کا پورا علم رکھنا اس
مضمون کی حیران کن مصطلحات کے مقابلے کے لیے تیار ہو جانا ہے

فلسفے کی اصطلاحات کا کیسنا تو ضروری ہے، تاہم اس بات پر بھی کافی

زور دیا جانا چاہیے کہ مبتدی یہ امید نہیں کر سکتا کہ وہ محض الفاظ کے معنی کے متعلق ^{بابت} بنیاد نہ سمجھتی بنی کر کے سے اس مضمون میں ترقی کر سکے گا۔ بہت سارے بالوقوف فلسفی فلسفیانہ الفاظ کو اپنے لیے صاف و واضح و معین کرنے کے کھیل میں کچھ ایسے پڑھنے لکے انھوں نے اکابر فلسفہ کے اساسی بصائر کو نظر انداز کر دیا۔ اور بہت ساروں نے پست بہت ہو کر یہ جاننے کی کوشش ہی چھوڑ دی کہ فلسفہ کیا ہے اور کیا کہتا ہے۔ طالب علم کو اپنا مطالعہ جاری رکھنا چاہیے گو بہت سارے تصورات صاف طور پر اس کی سمجھ میں نہ آئیں۔ بعد میں چل کر یہ خود صاف ہو جائیں گے کسی عبارت سے تم بننا سمجھ سکتے ہو سمجھ لو اور آگے بڑھ چلو۔ یاد رکھو کہ ہر فلسفی کا یہ میلان ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی وہ لکھتا ہے اس میں اپنے تمام فلسفے کو بیان کر دے۔ ^{۳۷} اگر تم کسی ایک مضمون بالکتاب سے اس کے فلسفے کو سمجھ نہ سکو تو دوسری کتابیں پڑھو۔ اگر کسی بہت والی تصنیف پر کام کر رہے ہو تو اس کی ابتدائی تصانیف کو بھی دیکھ ڈالو، یہاں تمہیں وہ فلسفہ ملے گا جس کو اس نے اپنے خیالات کے پختہ ہونے سے پہلے اختیار کیا تھا۔ ایک ہی مضمون کے متعلق کسی فلسفی کی ابتدائی و آخری تصانیف کا مقابلہ کرو۔ اس قاعدے کی پابندی سے کسی مفکر کے غوامض و مصطلحات پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ فلسفی کا اتنا گہرا مطالعہ کرو کہ اس کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کے فلسفے کی روح تک جا پہنچو۔ اگر تمہیں مضمون پر مہارت حاصل کرنا ہے تو پھر ایسا کرنا تمہارے لیے بالکل ضروری ہے۔

کسی نظام فکر کے بہترین نمائندے کا انتخاب کرو، پھر جو کچھ وہ کہتا ہے اس کو بار بار پڑھو، یہاں تک کہ تم اس کی روح اور اس کے عام نقطہ نظر کو کچھ طرح سمجھ چکے ہو۔ لیکن جو کچھ وہ کہتا ہے ابھی اس پر حکم نہ لگاؤ۔ اس پر یقین نہ کرو۔ اس کے خیالات پر مہمہ ردانہ غور کرو۔ لیکن انتہائی سمجھ کر اس کو قبول نہ کرو۔ یاد رکھو کہ وہ بھی بہت سارے فلسفیوں میں سے ایک فلسفی ہے۔ وہ فلسفیانہ افکار کے ایک نوع کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے انواع کے عظیم انسان نمائندے بھی موجود ہیں۔ کوئی فلسفی تمہیں یہ دھوکا نہ دے کہ یہ کیسیاں فکر کا صرف وہی مالک ہے جس سے تمام فلسفیانہ رموز و اسرار منکشف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ تمہیں خود اپنی ذات سے

اس کی تلاش کرنی ہے۔ تمہیں کسی ایسے فلسفی کے جادو میں نہ آجانا چاہئے جس کی تعانیف سے تمہیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس نے اس کی کیا کوپالیا ہے۔ فلسفہ حقیقت کے راز ہائے سرہیت کی دائمی تلاش ہے۔ کوئی ایک نظام فکر، یا کوئی ایک فلسفی خواہ وہ کتابی عظیم الشان کیوں نہ ہو، اس کے تمام علوم و فہوم کا اجارہ دار نہیں بن سکتا۔ نہ ہی فلسفہ اصطلاحی الفاظ کی مردہ بڈیوں میں محدود ہو سکتا ہے وہ کسی محدود ذہن یا مجموعہٴ اذہان سے مستفاد نہیں ہو سکتا۔ وہ تمام حد دوسے باہر ہے۔ ساری اشیاء کا ابدیت کی روشنی میں مطالعہ کرنا یہی اسپینوزا کی تسلسلہ پیدا کرنے والی خواہش! اگر اس کو نہایت مشکل قرار دیا جائے تو اسی فلسفی کے ایک مختصر ذکر مقولے سے ہماری ہمت بڑھتی ہے: ”تمام عمدہ چیزیں اتنی ہی مشکل ہوتی ہیں جتنی کہ وہ نایاب“

۳۔ تعلیم کا دوری نظریہ اور اس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر

A. N. Whitehead اے۔ این۔ وائٹ ہڈ نے کسی جگہ تعلیم پر ایک عمیق النظر بحث کی ہے اور ایک نہایت دلچسپ قیمتی نظریہ پیش کیا ہے جس کا انطباق فلسفے کے مطالعے پر بھی ہو سکتا ہے۔ ہم اس نظریے کو تعلیم کا دوری نظریہ کہیں گے۔
وائٹ ہڈ کا خیال ہے کہ کسی دائرہ علم پر نہایت مائل کرنے کے لیے

۱۔ دیکھو وائٹ ہڈ کی کتاب The Aims of Education and other Essays کا تیسرا باب

(The Rhythmic Classes of Freedom and Necessity) یہاں پر ہبرٹ جبریل جلد ۲

صفحہ ۶۵ وغیرہ سے سوا دیا گیا ہے۔

تین ضروریات کا پورا ہونا لازمی ہے۔ یہ دلچسپی، ضبط، اور آزادی ہیں۔ جو چیز طالب علم کے لیے دلچسپ نہیں ہوتی، اس پر وہ اپنی قوت نہیں صرف کرتا۔ جس چیز پر مہارت حاصل کرنی ہے وہ طالب علم کے لیے اتنی دلچسپ ہونی چاہیے کہ وہ اس کو پوری پوری طرح سمجھنے کی خواہش محسوس کرنے لگے۔ لیکن مہارت پیدا کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مضمون کی اصطلاحات سے کشتی اڑ کر اس کی کمر توڑ دے۔ تفصیلات کا علم صبر، موافقت و محنت کے ساتھ مطالعہ کر کے حاصل کیا جانا چاہیے۔ اس کو ڈیپلین یا ضبط کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام تفصیلات دائمی طور پر یاد نہیں رکھی جاسکتیں ان پر قابو حاصل ہو جانے کے بعد یہ ذہن سے نکل جاتی ہیں اور اکثر پھر واپس بھی نہیں آتیں۔ اگر طالب علم کو یقینی طور پر اس قوت کا استعمال کرنا ہے جو اس دائرہ علم سے حاصل ہوتی ہے تو پھر ان تفصیلات کو اس کے ذہن سے نکل جانا ہی چاہیے۔ کیونکہ طالب علم کو تو چاہیے کہ وہ اس علم کے قوانین و اصول کی تہ تک جاپہنچے اور تفصیلات محض وہ آلات قرار دیے جانے چاہئیں جن کی وجہ سے وہ ان اساسی اصول پر قوی دسترس حاصل کر سکے۔ اس عین بصیرت سے طالب علم کو آزادی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اسی کی وجہ سے وہ اس دائرہ علم کا اس قدر ماہر ہو جاتا ہے کہ نئی چیزوں کو پیدا کر کے اس علم میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اس طرح کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم دلچسپی سے ابتدا کریں، ضبط سے ہو کر گزریں اور آزادی تک جاپہنچیں۔ یہ ہے وائنٹ ہڈ کا نظریہ تعلیم۔

۳۹ ہر حال وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہر طالب علم کے لیے ان تینوں ضروریات کا اس کی تعلیم کے ہر مرحلے میں پورا ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے وائنٹ ہڈ کے نظریے کو دوسری نظر یہ کہتے ہیں۔ جوں جوں طالب علم اپنے مطالعے میں ترقی کرتا جاتا ہے، اس کو استاد کی سی آزادی محسوس کرنی چاہیے۔ اور جس دائرہ علم میں وہ مہارت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے اس کو چاہیے کہ اس میں اپنی دلچسپی باقی رکھے اور اس کی تشفی بھی کرتا جائے۔ اور جب تک کہ دلچسپی اور آزادی دونوں کی تشفی نہ ہوتی جائے گی (حتیٰ کہ اس وقت بھی جب وہ تفصیلات سے کشتی اڑ رہا ہو)

ب

طالب علم کا اپنے مضمون سے تشغف اور اس کی اہمیت کا احساس مفقود ہوتا جائیگا۔ اس کا کام ایک سلسلہ دہے یعنی بیگار بن جائے گا۔ اسی لیے کسی مضمون کے مطالعے میں ابتداء سے انتہا تک دیکھی، ضبط و آزادی باری باری سے موجود ہونے چاہئیں۔ مہارت نامہ کی غایت تک پہنچنے کے لیے یہی دوری حرکت سلسلہ جاری رہنی چاہئے۔ اسی لیے وائٹ ہڈ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کی تعلیم کی تکمیل پروفیسروں کی محض سکواں سے ہرگز نہیں کر سکتے۔ بعض علم کا محرک وہ خواہش ہونی چاہئے جو دیکھی کی تشفی چاہتی ہے اور بعض کا محرک تکمیلات پر مہارت حاصل کرنے کی وہ آرزو جس سے ضبط یا ڈسپلین کی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسے وقفے بھی ہونے چاہئیں جس میں آزادی بھی تشفی پاسکے۔ شروع سے آخر تک یہاں تعلیم ذات کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے۔

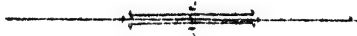
تعلیم کے اس دوری نظریے کا فلسفے کے مطالعے پر انطباق کرتے ہوئے طالب علم یہ پائے گا کہ وہ اس نظریے کے مطالبات کو اسی صورت میں بہترین طریقہ سے پورا کر سکتا ہے اور اپنے کام سے اسی وقت پورا فائدہ حاصل کر سکتا ہے جب وہ کسی ایک مضمون کو تین دفعہ پڑھے۔ جو کچھ ٹھیکس پڑھنا ہے ایک دفعہ دیکھی کی خاطر پڑھو۔ ہر چیز کو سمجھنے کی کوشش نہ کرو۔ جو تصورات سمجھارے لیے صاف نہ ہوں ان کو محض نوٹ کر لو۔ عبارت کو محض یہ دریافت کرنے کی خاطر پڑھو کہ اس میں تمھاری دیکھی کی کونسی کونسی چیزیں ہیں۔ پڑھتے وقت اپنے خیالات کو مختلف تصورات سے مصروف بازی رکھو۔ عمداً اس بات کی کوشش کرو کہ اس مصروفی مطالعے سے تمھیں معنی لذت حاصل ہو سکے حاصل ہو جائے۔ کیونکہ یہ محض دیکھی کی تشفی کی خاطر پڑھا جا رہا ہے۔ اس کا فی نیز مطالعے کے ختم ہو جانے کے بعد ایک لحظے کے لیے کتاب کو نیچے رکھ دو اور اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو۔ اب یہ ارادہ کرو کہ تم اس منتخب عبارت کو سمجھنے کی پوری کوشش کرو گے۔ اس ارادے کی تشفی کی خاطر آہستہ آہستہ امتیاط کے ساتھ پھر پڑھو۔ اس کو ضبط یا ڈسپلین کی خاطر پڑھو۔ یہ کافی مشکل کام ہو گا کیونکہ اب تمھارے ذہن کا مقابلہ مصنف کے ذہن سے ہو رہا ہے۔ اگر وہ غالب نظر آئے تو بہت

۴۰

نہ ہو جاؤ۔ اس کی مصطلحات سے متبادل کرو۔ اس کے اہم جلوں و سطروں کے نیچے لکیر لیجیو۔ اس کے استدلال کی تحلیل کرو اور اس کا ایک خاکہ بناؤ۔ اگر وہ اس عبارت کے لکھنے میں وقت صرف کر سکتا تھا جیسا کہ اس نے کیا، اور اس کی تحریر کے طبع کرنے کے لیے اس کے ناشرین اخراجات برداشت کر سکتے تھے تو یقینی تم بھی اتنی کوشش کر سکتے ہو کہ اسی کے طریقے سے اس کے خیالات کو سوچو۔ اگر تمھارا یہ خیال ہے کہ وہ خود نہیں جانتا کہ وہ کیا کہ رہا ہے تو اس کا بار ثبوت تمھاری گردن پر ہے۔ ممکن ہے کہ خود تم اس قدر بے تیرہ دماغ یا کادل ہو کہ اس کے خیالات کی تہ تک پہنچ نہ سکے۔ لیکن اس امر کا اعتراف کرنے کے لیے تمھیں مگر رغرور کرنا چاہیے اور سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اب شاید تم نے دوسرا سخت مطالعہ ختم کر لیا ہے، اور دلچسپی اور ضبط دونوں کے مطالبات کی تسفی کر دی ہے۔ اب پھر اپنی ذہنی کیفیت کو بدل ڈالو اور آزادی کی تسفی کے لیے تیار ہو جاؤ۔ از تقار یا استنطاق کا پہلو اختیار کرو۔ اپنے اور مصنف کے درمیان مکالمہ قائم کرو۔ اپنے نفس سے پوچھو کہ کیا وہ مصنف کے اساسی تصورات سے، جیسا کہ اب وہ اس کی سمجھ میں آئے ہیں، اتفاق کرتا ہے مصنف سے مختلف ذہنی سوالات کرو۔ ان مسلمات کو تحلیل دینے کی کوشش کرو جو اس کی تحریر میں پوشیدہ ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے کہا ہے اس سے کم از کم وقتی طور پر ایک خاص اثر مرتب ہونے دو۔ اس کے مضمون کی آہستہ آہستہ ورق گردانی کرو اور اس کے استدلال کے اہم حصے کا خلاصہ کرو۔ یہ تیسرا مطالعہ تمھاری آزادی کے مطالعے کی تسفی کرے گا۔ اب تمھیں اس بات کے لیے تیار ہونا چاہیے کہ جو کچھ تم نے پڑھا ہے اس پر فلسفیانہ بحث کرنے کے لیے جماعت میں یا کسی استاد یا دوست کے پاس جا سکو۔ تمھیں اپنے کام میں ایک قسم کی ہمارت کا احساس ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ادبی اپنے ذہنی کیفیات میں تغیر نہیں پیدا کر سکتا جس طرح کہ وہ برقی روشنی کو کھول یا بند کر سکتا ہے۔ لیکن تعلیم کی ان تین اہم ضروریات کو تسلیم کرنا اور انہیں کو جہاں تک ممکن ہو سکے ان کی اثر پذیری کے لیے ملائم بنانا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۴۱ باب

ہر جدید سبق میں اس دوری عمل کی تکرار کرو اور اس مضمون کا نصاب ختم ہونے تک تم اپنے کو فلسفہ کے سمجھنے اور اس کی گہرائیوں کا اندازہ کرنے کے قابل پاؤ گے۔ یہ تمہاری فطرت کے تینوں بنیادی مطالبوں کی تشفی کرے گا، یہ ایک ایسی چیز ہے جو مشکل ہی سے ہر مضمون کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ استقامت کے ساتھ اس کا یہاں تک مطالعہ کرو کہ تم اس کے ماہر ہو جاؤ اور پھر تمہیں وہ برترین عقلی مسرت حاصل ہوگی جو خصوصیت کے ساتھ فلسفیانہ علم ہی میں پائی جاتی ہے۔



باب (۴)

فلسفیانہ طریقہ

الفلسفیانہ طریقہ کی اہمیت

۴۲ کیا فلسفے کے علمی اصطلاحی طریقے ہی ہیں؟ کیا استدلال کے ایسے خاص طریقے پائے جاتے ہیں جو ان کے استعمال کے جاننے والے کو قلب حقیقت تک پہنچا سکتے ہیں؟ فلسفے میں بعض ہی سوال اتنی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے جواب ہی سے اس امر کا تعین ہو سکتا ہے کہ آیا فلسفے کو بھی نجوم و سیمیا کی طرح کہہ نہ و کاذب علوم کے عقلی انبار میں چھوڑ دیا جاسکتا ہے یا اس کو علم انسانی کے جدید شعبوں میں ایک دائمی مرتبہ عطا کیا جاسکتا ہے۔

فلسفے کی ہر نوع نے جو نئی دنیا میں رتبہ حاصل کیا ہے ایک خاص طریقے کے ساتھ ترقی کی ہے۔ ہر نوع کے سمجھنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کے استدلال کے بنیادی طریقے یا طریقوں کو سمجھا جائے۔ جن مفکرین نے فلسفے کی ہر نوع میں

نہایت قیمتی اضافے کیے ہیں انھوں نے عمداً مخصوص طریقوں سے اپنی تحقیقات کو جاری رکھا ہے۔ علاوہ ازیں اسی وجہ سے کہ انھوں نے دراصل وہی طریقہ یا طریقوں کا استعمال کیا ہے ہم فلسفیوں کو کسی نوع فکر کے نمائندے قرار دینے میں حتی سبب ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ فلسفی اپنے مخصوص نظریات و تعلیمات کی تکمیل میں اکثر ایک دوسرے سے کافی اختلاف رکھتے ہیں۔

کسی مفکر کے رتبے کے جانچنے کا یہ اچھا معیار ہے کہ آیا وہ اپنے نتائج تک اتنا جاتا جا پہنچا ہے یا کسی خاص طریقے سے۔ فلاسفہ ہمیشہ اس معیار کا استعمال کرتے رہے ہیں۔ غیر فلسفیوں نے جو زندگی کے فلسفے کی توضیح کی ہے اس کو اس لیے تسلیم نہیں کیا جاتا ہے کہ یہ ضرب المثل کی سی نوعیت رکھتا ہے اور اس میں وہ توافق نہیں پایا جاتا ہے جو کسی خاص طریقے سے تعمیر شدہ فلسفے میں ہوتا ہے۔ اکابر فلاسفہ کی تحریرات میں بہت ساری مغلیں یا مبہم عبارتیں صرف انھیں لوگوں کی سمجھ میں آتی ہیں جنہوں نے ان کی تصانیف کو اتنا پڑھا ہے کہ ان کے طریقے سے واقف ہو گئے ہیں۔ اس لیے طالب علم کا یہ جان لینا کہ عام طور پر فلسفیانہ طریقہ کیا ہے اور نیز وہ مخصوص طریقے کیا ہیں جن کو فلسفے کے مختلف مذاہب اختیار کرتے ہیں نہایت اہمیت رکھتا ہے۔

۲۔ استخراجی نظامات کی عام ساخت

ہمیں تختہ رس و تیسرے علمائے ریاضیات و علمائے منطق کی جنابش تحقیقات کا شکریہ ادا کرنا چاہیے کہ زمانہ جدید میں ان کی وجہ سے استخراجی نظامات کی عام صورتی ساخت واضح و متعین کر دی گئی ہے۔ یہ نظامات چند اصول موضوعہ و مسلمات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جن عام تصورات کا ان اصول موضوعہ و نظامات میں استعمال کیا جاتا ہے ان کی صحت کے ساتھ تعریف کر دی جاتی ہے۔ ان کو

”ابتدائی تصورات“ کہا جاتا ہے۔ استخراجی نظام کے اصول موضوعہ و تعریفات اپنے نظام میں مستقل سمجھے جاتے ہیں گو وہ کسی دوسرے نظام میں مستقل نہ ہوں۔ اسی اصول موضوعہ و تعریفات پر مسائل اثباتی کا مدار ہوتا ہے۔ ہر مسئلہ اثباتی کا ثبوت بالآخر نظام کے ابتدائی عناصر پر منحصر ہوتا ہے، لیکن ان مسائل اثباتی کا ایک سلسلہ قائم ہو سکتا ہے جو ایک دوسرے کے ثبوت میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ استخراجی نظام مسائل اثباتی کے تمام مجموعے پر مشتمل ہوتا ہے، اس میں ان کے ثبوت اور وہ ابتدائی عناصر بھی داخل ہیں جن پر یہ مبنی ہیں۔ اگر وہ استدلال جس سے یہ مسائل اثباتی ثابت کیے جاتے ہیں صائب و دقیق ہو تو سارے استخراجی نظام میں باطنی توافق ہوتا ہے۔ اس توافق کا ایک اہم معیار یہ ہے کہ اس نظام میں موجودات کا ایک بالکل مختلف مجموعہ رکھ دیا جاتا ہے۔ اگر نظام کی صورت میں بغیر کسی تغیر کے پیدا ہونے کے یہ تبدیلی ممکن ہو سکے تو ہم یہ جان لیتے ہیں کہ اس نظام میں ایک اعلیٰ درجے کا باطنی توافق پایا جاتا ہے۔ ایسے نظام استخراجی کی ایک مثال علم ہندسہ متوسی ہے۔ پانچ علوم متعارفہ اور ان حدود کی تعریفات جو ان علوم متعارفہ میں استعمال ہوتے ہیں اس نظام کے ابتدائی عناصر ہیں، اور وہ قضایا جو ان علوم متعارفہ کے ذریعے ثابت کیے جاتے ہیں مسائل اثباتی ہیں۔ ان تمام سے نظام علم ہندسہ متوسی کی تفصیل ہوتی ہے، یہ ایک ایسا نظام ہے جس میں تقریباً کامل باطنی توافق پایا جاتا ہے۔ حال میں دوسرے ابتدائی تصورات کے استعمال سے بہت سارے دوسرے علوم ہندسہ کی تعمیر ہوئی ہے مثلاً ریاضی کا علم ہندسہ۔ ان میں سے ہر ایک میں توافق کا ایک اعلیٰ درجہ موجود ہوتا ہے۔ ارسطو کی منطق قیاسی ایک دوسرا استخراجی نظام ہے جس میں حقیقی توافق ذات پایا جاتا ہے، لیکن حال میں علمائے منطق نے بہت ساری ایسی منطق دریافت کر لی ہیں جو اتنی ہی یا اس سے زیادہ متوافق ہیں۔

۳۔ استخراجی فلسفیانہ نظامات

تمام فلسفیانہ فکر اپنی مانت کے لحاظ سے اہل میں استخراجی ہوتی ہے گودہ کتنی ہی استقرانی حیثیت کا اظہار کیوں نہ کرے۔ بالفاظ دیگر کوئی فلسفی اس امر پر گتتا ہی مہر کیوں نہ ہو کہ وہ مادی دانتات سے یا تجربہ کو اس سے یا ایسے جزئی معطیات سے ابتدا کرتا ہے جو ہر ایک کے مشاہدے و ملاحظے کے لیے موجود ہوتے ہیں تاہم وہ ان معطیات کی توجیہ کے لیے بعض اساسی اصول کو ضرور استعمال کرتا ہے۔ ایمانول کانت جو ایک عظیم انسان جبرن فلسفی ہے اور جس نے انتقادی عقل نظری لکھی ہے اور جس نے دراصل فلسفے کو انتقادی پسند اور باطریق بنایا ہے ان اصول کو معطیات کی توجیہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں حضوری اصول کہتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کو تجربہ کو اس سے منطقی طور پر مقدم مانتا ہے۔ یہ کانت کے نزدیک وہ تسلسلہ ہیں جو علم انسانی کو ممکن بناتے ہیں۔ ان حضوری اصول میں سے بعض کو اس پر مقولات کہتے ہیں، اسی واسطے بعض دفعہ فلسفی معطیات کو اس پر مقولات کے انطباق کا ذکر کرتے ہیں۔ کانت نے دوسرے عام اصولوں کو عقل نظری کے ڈھانچے، تنظیمی تصورات، اور وجدانات محض کہا ہے۔ اس امر سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ اس نے ان کو کن ناموں سے پکارا یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس نے ان کو ہر فکر کے اہل درجے کے لابدی ضروریات قرار دیا ہے۔ جب کانت نے اپنے مشہور و معروف سوالات اٹھائے کہ علم انسانی کیسے ممکن ہے؟ حضوری یا منطقی طور پر وہ ضروری اصول کیا ہیں جو علم کے امکان کا باعث ہیں؟ وہ شرط کیا ہیں جو ہر علم کے لیے لابدی ہیں؟ تو وہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا موجد اور فلسفہ انتقاد کا بانی قرار پایا۔ اس نے اس امر کو بالکل تسلیم کر لیا کہ یہ حضوری اصول پر مقولات، ڈھانچے، وجدانات۔ اتنے ہی اساسی ہیں جتنے کہ

عالم ریاضیات کے نزدیک علوم متعارفہ و تعریفات۔ لہذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ وہ ابتداءً اصول کیا ہیں جن پر علم کا انحصار ہوتا ہے۔

فلاسفہ جدید کا اس امر پر عام طور پر اتفاق ہے کہ فلسفیانہ تفکر اصول توجیہ یا مقولات کا استعمال و امتحان ضرور کرتی ہے گو ان میں سے بعض فلسفی علم انسانی کی اس مخصوص تحلیل کے متعلق اہم شبہات رکھتے ہیں جو کانٹ نے پیش کی ہے فلسفیانہ فکر تامل پر مبنی ہے۔ وہ فہم عام سائنس، فن، مذہب کے مختلف محیطیات کو جمع کرتی ہے اور ان محیطیات پر ان عام تر مقولات کے ساتھ فکر کرتی ہے جو علم کے کسی مخصوص شعبے میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان عام تر مقولات کا جاننا ضروری ہے کسی فلسفی کے استدلال کا اچھی طرح سمجھنا محض اس امر پر منحصر ہے کہ ہم اس فلسفی کی توجیہ کے اساسی اصول سمجھ جائیں کسی مخصوص فلسفی کی تصانیف کے ابتدائی نصراوت کیا ہیں؟ اس سوال کے پوچھنے میں طالب علم کو کبھی رکتا نہیں چاہئے۔

۴ فلسفیانہ تفکر کے مفروضات

فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے عام اصول بھی پائے جاتے ہیں جو فلسفے کی ہر قسم کے تحت موجود ہوتے ہیں۔ ہم نے ابھی یہ کہا ہے کہ ہر فلسفی انفرادی طور پر اساسی مقولات کے ایک مجموعے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن کیا کوئی ایسا مجموعہ بھی ہے جو ہر فلسفی کو خواہ وہ ذاتی طور پر کسی بھی قسم کے فلسفے کی نمایندگی کرتا ہو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ کیا کوئی مشترک و کلی اصول موضوعہ کا ایسا مجموعہ بھی ہے جس پر سارے فلسفے کا انحصار ہوتا ہے؟

اس امر کا کشادہ پیشانی کے ساتھ اعتراف کیا جانا ضروری ہے کہ بعض

انتہائی اضافیت پسند اور سخت مشکک ایسے بھی ہیں جو اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اصول کا کوئی ایسا مشترک مجموعہ پایا جاتا ہے جو سارے فلسفے کی بنیاد قرار دیا جاسکے۔ ان مفکرین کا یہ استدلال ہے کہ فلسفے کا تعین لازمی طور پر یا تو شخصی و انفرادی خصوصیات طبع سے ہوتا ہے یا اس معاشری ماحول سے جس سے فلسفی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے مفکرین کے نزدیک فلسفیانہ مسائل میں اتفاق کا حاصل کرنا قطعاً ناممکن ہے۔ ہمارا فلسفہ وہی ہو گا جو ہم ہیں یا جو ہمارا نظام معاشری ہے انہی میں سے ایک نہ ایک ہر فلسفیانہ نظام کا سبب بنتا ہے انتہائی ہوتا ہے اور اتحاد عمومی ناممکن ہے۔

ان اختلافات کے مد نظر جو زمانہ گزشتہ کے فلسفیانہ نظامات میں ہمیشہ پایے جاتے تھے اور اب بھی موجودہ زمانے کے نظامات میں ملتے ہیں اس رائے کی تائید میں کافی دلیل موجود ہے۔ تاریخ فلسفہ کا مبتدی بہت جلد یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ ہر بعد میں آنے والے فلسفی نے اپنے پیشرو کے آرا کو سار کر دیا اور ہر ایک نے ایسے نظری نظام کی بنا ڈالی جو خود اس نظام کے اتنا ہی قابلِ جرات نہ تھا جس کو کہ اس نے تباہ کیا تھا۔ یا کم از کم بعد میں آنے والے مفکرین نے اس کو تار تار کر دیا۔ تاریخ فلسفہ کے پہلے تعارف اسے یہ اثر قائم ہوتا ہے کہ یہاں بت ممکن کا بازار خوب ہی گرم ہے۔

اس امر کا بھی اعتراف لازمی ہے کہ جو فلسفی یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں فلسفیانہ طلب کے عام مفروضات کیا ہیں وہ بھی پیشہ ان مفروضات میں وہی رنگ پیدا کر دیتے ہیں جو خود ان کے اپنے خاص فلسفے سے مختص ہوتا ہے فلسفی کے لیے یہ نہایت ہی مشکل امر ہے کہ وہ سارے فلسفیانہ تفکر کے اساسی مفروضات کو ان مفروضات سے جدا کر دے جو اس کے اپنے فلسفے سے مخصوص ہیں۔ اس کی شہادت اس واقعے سے ملتی ہے کہ کوئی فلسفی اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ وہ کسی ایک ہی قسم کے فلسفے سے مختص کر دیا جائے۔ اپنے قلب کی گہرائیوں میں ہر فلسفی یہ محسوس کرتا ہے کہ دوسرے فلسفیوں کے نظریات میں بھی بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے اس لیے وہ یہ باور کرنا چاہتا ہے کہ اس کی رائے اس معنی کر کے پیش ہے کہ اس کا

فلسفہ دوسروں کے فلسفے کی بہ نسبت متخالف آراء کی صداقت پر زیادہ حاوی ہے۔ باب
ایسے مفکر کو تصدیق یا حقیقت یا نفعیت کا حامی کہنا یا اس کو کسی اور فلسفیانہ
نام سے پکارنا اس کی ویسی ہی شے کرنا ہے جیسی کہ کسی بیل کے سامنے سرخ جوتا
پلانا۔ تاہم جس کسی کو فلسفے کی کہانی بیان کرنی ہوتی ہے جو لوگوں کی سمجھ میں آ سکے،
اس کو اس خطرے میں پڑنا ہی پڑتا ہے۔ اس کو ان عنوانات کا استعمال کرنا ہی
چاہئے۔ اور وہ ایسا کرنے میں حق بجانب بھی ہے کیونکہ خود فلسفی اس جرم کے
مشرک ہوتے ہیں کہ وہ سارے فلسفیانہ فکر کے عام اصول کو ان اصول سے
خلط ملط کر دیتے ہیں جو فلسفے کی کسی ایک نوع سے یا خود ان کے اپنے شخصی نقطہ نظر سے
مخصوص ہیں۔ جب فلسفی اصول کے ان اقسام میں تمیز کرتے ہیں تو پھر یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ
ہم اس خارجی دینی فلسفے کے لیے ایک نام تجویز کریں اور پرانے کا مل کو مخصوص
آراء کے لیے اٹھا رکھیں یا ان کو بالکل ترک ہی کر دیں۔ یہ فیصلوں کا ہی تصور ہے کہ
ان مشترک اصول کو واضح اور جاگرتھیں کیا گیا جن پر ان سمجھوں کا اتفاق ہے
اور فلاسفہ میں بظاہر کوئی اتحاد و اتفاق نہیں۔ بہر حال یہ امر کہ ان اصول کو
واضح نہیں کیا گیا اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود ہی نہیں رکھتے یا اپنی فطرت
ہی کے لحاظ سے ناقابل علم ہیں۔ فلسفی بننے کے لیے کم از کم یہ فرض کرنا تو
ضروری ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں اور جس کے لیے
ہم اپنی قوتیں صرف کرتے ہیں حق بجانب ہیں۔ کم از کم یہ ایک ایسا اصول معلوم
ہوتا ہے جس کے متعلق کوئی سچا فلسفی سنجیدگی کے ساتھ شبہ نہیں کر سکتا۔

۵۔ فلسفے کے مفروضات کے متعلق بانگ کا

بیان

امریکن فلاسافیکل اوسو ایشن کے ایک حالیہ اجلاس میں

پروفیسر ویلیو، ای ہاکنگ (W. E. Hocking) نے اپنے صد ارقی خطبے میں فلسفیانہ عزم کے اساسی مفروضات کے تشکیل کی اہم ضرورت کی طرف حاضرین کی توجہ مبذول کی اور انھوں نے خود ان مفروضات کو غماہ کر کے کی ایک بنیاد قابل تعریف اور عجیدہ کوشش بھی کی ہے۔ ہم یہاں ان کی پیش کردہ فہرست پر مختصر طور پر غور کریں گے۔

اولاً، فلسفی کو یہ ماننا چاہئے کہ دنیا میں جزی معانی پائے جاتے ہیں۔
 معنی کا انکار کرنا فلسفے کی اصل جڑ ہی کو کاٹ ڈالنا ہے۔ اور جو لوگ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ سارے معنی عدیم البقا ہیں یا مشکوک حقیقت رکھتے ہیں، وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کا فلسفیانہ تفکر سے جو شغف تھا وہ زائل ہوتا جا رہا ہے۔
 ان کی جدت ماری جاتی ہے، وہ عالم ہر زہ گوں کر رہ جاتے ہیں، یا فلسفیانہ صداقت کو چھوڑ کر کسی اور تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضے کی توجیہ نہیں اس طرح نہیں کرنی چاہئے کہ صرف جزی معانی ہی کا وجود ہے اور ان جزی معانی کی کلیت بے معنی ہے۔ اگر جزی معانی کا وجود ہے تو پھر معنی واحد کا وجود بھی ضروری ہے یا کم از کم دنیا میں حیثیت کل کے بھی معنی ہونے چاہئیں تاکہ جزی معانی کا وجود ممکن ہو سکے۔ کیونکہ جیسا کہ ہاکنگ بجا طور پر کہتا ہے جب تک کہ کل حیات کے معنی نہ ہوں حصص کے معنی پر فریب ہوں گے اور یہی بات اور زیادہ شدت کے ساتھ ان کلیتوں کے متعلق بھی صحیح ہے جو اور زیادہ عام ہوتی ہیں مثلاً ملکیت، بنی نوع انسان، دنیا۔ محض اس وجہ سے کہ جب ہم سے معنی سے کیف اندوز ہونا چاہتے ہیں اور خصوصاً عظیم تر کلیتوں کے معنی سے، تو یہ جام چھلک جاتا ہے، ہیں ان کلیتوں کے معنی کے وجود کی طرف سے اندھے نہ بن جانا چاہئے۔ وسیع تر معانی اس شعاع کے مانند ہیں جس کا ٹی سن نے اپنی ایک مشہور نظم میں ذکر کیا ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ جامع ترین معنی،

لے میری کتاب Anthology of Modern Philosophy سے نقل کیا گیا۔ اس کتاب میں

ہاکنگ کے خطبہ صد ارقی کا زیادہ تر حصہ دیا گیا ہے جو اسٹریکل دیو کی جلد ۳ صفحہ ۱۰۴ تا ۱۵۵ سے ماخوذ ہے۔

یعنی کل کے معنی کے متعلق صحیح ہے۔ یہ فریب بخش ہیں، بعید ہیں، اور جب کسی ایسے کل کے معنی جو کم وسیع ہے تاریک ہو جائیں اور نظر سے غائب ہو جائیں تو ہمیں ان جامع ترین معنی کا اور زیادہ مستحقی کے ساتھ تقاب کرنا چاہیے۔

دوسرا مفروضہ جو فلسفی کو تسلیم کرنا چاہئے یہ ہے کہ انسان اپنی عقل اور دیگر ساز و سامان کی وجہ سے جزی معانی کو، اور کل کے معنی کو بھی یا اس میں سے کسی حصے کو سمجھنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کسی مخصوص معاملے میں ہم معنی کے دریافت کرنے میں ناکامیاب بھی رہیں تاہم ہمیں یہ فرض کر لینا چاہئے کہ معنی ضرور موجود ہیں اور اگر ہم ان پر ابدیت کی روشنی میں نگاہ ڈالیں تو ہم انھیں دریافت کرنے کے قابل ہوں گے۔ ہم ”اسرار ازل“ پر جیسی چاہیں بحث کریں تاہم ہمیں ناامید نہ ہو جانا چاہئے کہ ہم اپنی عقل کی مدد سے اس راز کو کسی قدر فاش نہیں کر سکتے۔ اس دوسرے مفروضے کا انحصار پہلے مفروضے پر ہے ”کیونکہ یہ فرض کرنا کہ دنیا نے معنی کے ایسے متلاشی پیدا کیے ہیں جو ان کی قیمت نہیں جانتے ایک بالکل بے معنی حالت کا فرض کر لینا ہے اور اس مفروضے سے ہمارا پہلا اصول موضوعہ ہمیں باز رکھتا ہے“ (ہانگ)

تیسرا اور آخری مفروضہ یہ ہے کہ اشیاء کے معانی کا جاننا قیمت رکھتا ہے اور یہ حیثیت مفکر ہونے کے ہمارا یہ فرض کہ ہم ان کی تلاش کریں (جزی) معانی و (کلی) معنی کے وجود کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی تلاش اس وقت تک جاری رکھیں جب تک کہ یہ حاصل ہو جائیں۔ جیسا کہ ہم معلوم کر چکے ہیں، انسان کی فطرت میں حصول علم کا ایک پیمین کرنے والا احساس ایک عقیق خواہش پنہاں ہے جو اس کو ہر تجربے کے معنی، نیز دنیا میں حیثیت کل کے معنی کے فلسفیانہ اور اک کی طلب و تلاش پر مجبور کرتی ہے۔ جو واقعہ کہ عام طور پر بے معنی سمجھا جاتا ہے اس پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور اس کو ایک وسیع تر کل میں داخل کر کے ایک معنی پہنانے پڑتے ہیں۔ یہ وہ تین انتہائی مفروضات ہیں جن پر ہانگ کی رائے میں ساری فلسفیانہ طلب کا انحصار ہوتا ہے۔

کیا ہانگ کا یہ خیال درست نہیں؟ ممکن ہے کہ بعض فلسفی یہ خیال کریں کہ

ہاکنگ سے ریخت غلطی ہوئی ہے کہ اس نے ان تین اصولی موضوعہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ان کا میلان تصویریت کی طرف پایا جاتا ہے اور وہ ان حدود کو بھی صاف کرنے میں ناکام رہا جو ان میں استعمال کیے گئے ہیں۔ بیشک وہ اس معاملے میں ناکام رہا ہے لیکن اگر تصویریت ان تین اصولی موضوعہ پر مشتمل ہے تو کیا ہر فلسفی اتنی تصویریت پر مجبور نہیں؟ بہر طور ہم اتنی بات تو ماننے پر مجبور ہیں کہ جب بھی ہم اس قیغے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری بود و باش ایک بے معنی دنیا میں ہے اور معنی کی تلاش کا انجام ناگامیابی ہوگا تو فلسفے کی جڑیں ہی خشک ہو جاتی ہیں۔

۱۔ فلسفی پر کس طرح تنقید کرنی چاہئے؟

ہر مخصوص فلسفی کی تصانیف کی بنیاد چند محدود اصول موضوعہ پر ہوا کرتی ہے۔ ان کو بعض دفعہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا جاتا ہے لیکن یہ اکثر پوشیدہ ہی رہتے ہیں۔ عموماً ہر فلسفی یہ کرتا ہے کہ جس رائے کا وہ مخالف ہے اس کے خلاف ان تمام اعتراضات کو بیان کرتا ہے جو اس کے خیال میں آسکتے ہیں اور پھر اپنی توجیہ پیش کر لے لگتا ہے گویا کہ یہ توجیہ ان تمام غلطیوں سے مبرا ہے جن کی اس نے دوسروں میں نشاندہی کی تھی۔ خود اس کے انتہائی مقدمات اکثر پوشیدہ ہوتے ہیں جن کو وہیں ظاہر کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے فلسفے کے طالب علم کو چاہئے کہ انتقادی طور پر فکر کرنا سیکھے تاکہ وہ ان پوشیدہ مقدمات و مفروضات کو دریافت کر سکے جن پر کسی مصنف کے عام نظریات مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصیت کے ساتھ اس کو یہ جاننا چاہئے کہ فلسفی دوسروں کے آراء کا اتنا مشتاق ہوتا ہے نہ ان سے اتنی ہمدردی رکھتا ہے جتنی کہ اس کو خود اپنے آراء سے ہوتی ہے۔ غلطیوں کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اس طرح لکھتے ہیں کہ گویا کہ کسی دوسرے نے فلسفے کے مسائل کو پوری طرح سمجھا ہی نہیں، اور گویا صرف انھوں نے ہی پردہ راز کو اٹھایا ہے۔

فلسفیوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کا یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ گویا کسی تمامانے حقیقی طور پر انہیں سمجھا ہی نہیں کیونکہ اگر وہ انہیں سمجھا ہوتا تو وہ ان کی رائے میں عیب بینی کیسے کر سکتا؟ یہ فلسفی کا نہ کوئی غرور ہے نہ تکبر گو بعض فلسفیوں میں یہ دونوں عیب ضرور موجود ہوتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ صداقت کے متعلق حقیقی بصیرت مائل ہونے کا لازمی نتیجہ ہے۔ مجھے اپنے مطلب کی توضیح کے لیے برنارڈ بوساٹوٹ کی وہ تنقید پیش کرنے دو جس نے ولیم جیمس کی کتاب (Pragmatism) (نتیجہ) پر کی ہے۔

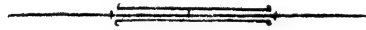
یہ امر اس فرق کی توضیح کرتا ہے جو فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں پایا جاتا ہے کہ چند سو صفحات کے بحث مباحثے کے بعد جیمس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت اسی رائے کی تائید کر رہا ہے جس کی ابتدا میں اس نے تحقیر کی تھی۔ "میرا خیال ہے کہ یہ مام طور پر مان لیا جائے گا کہ یہ جیمس پر ایک صحیح تنقید ہے، لیکن یہاں ہیں اس اصول پر غور کرنا چاہئے جس کا اس تنقید میں استعمال ہوا ہے۔ کسی فلسفی کے فلسفے پر خارج سے نظر کرنے اور اس پر باطن سے غور کرنے میں جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ جب ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر تنقید کرتا ہے تو وہ اس کے فلسفے پر خارج سے نظر کرتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک عام قاعدہ کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے کہ جب وہ خود اپنی رائے کی توضیح کرتا ہے تو وہ گویا فلسفے پر باطن سے غور کر رہا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک عظیم الشان فرق ہے۔ ایک فلسفی دوسرے فلسفی پر یہ الزام لگا سکتا ہے کہ اس نے اپنے تفکر میں ایک عظیم الشان غلطی کی ہے جیسے کہ جیمس نے لائبنز پر لگایا ہے جب اس نے لائبنز کے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام دنیاؤں سے بہتر ہے۔ تاہم وہی فلسفی اسی چیز کو اختیار کر سکتا ہے جس پر کہ اس نے تنقید کی تھی جیسا کہ خود ولیم جیمس کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ حدوث و امکان کی یہ دنیا جس میں ہماری بود و باش ہے دراصل وہی دنیا ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ اس کی بہت ساری مثالیں فلاسفہ کی تصانیف میں ہم کو مل سکتی ہیں۔

باب

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ طالب علم کو چاہئے کہ کسی فلسفیانہ رسالے کے جدلی حصے کو اس کے تعمیری حصے سے بہت کم اہمیت دے۔ جدلی حصے کی اہمیت صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اس سے اکثر مصنف کے تنقیرات کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے ہیں وہ تصورات معلوم ہوتے ہیں جن کو مصنف باور کرنا نہیں چاہتا یا جن کو وہ کسی ایسے تصور کے تحت رکھنا چاہتا ہے جس کو وہ زیادہ مناسب سمجھتا ہے۔ لیکن تعمیری حصے سے ہیں خود فلسفی کے خیالات کا علم ہوتا ہے اور اس کا ہیں تنقیدی نقطہ نظر سے امتحان کرنا چاہئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آیا یہ اُن غلطیوں سے پاک ہے جن کی اس نے دوسروں میں انکسرت نمائی کی تھی آیا اس میں دوسری قسم کی اور بری غلطیاں تو نہیں جیسا کہ وہ اپنے بڑھنے والوں کو یقین دلاتا ہے۔ کسی فلسفیانہ بحث پر کسی اعتماد نہیں کرنا چاہئے۔ گزشتہ باب کے آخر میں جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا مجھے یہاں براعادہ کرنے دو اور ان کی کمر تاکید کرنے دو پڑھتے وقت علم نہ لگاؤ اور سمجھنے کی کوشش کرو۔ اپنی پوری قوت کے ساتھ اس کوشش کا مقابلہ کرو جو ہر فلسفی شعوری یا غیر شعوری طریقے پر اس امر کی تلقین میں کرتا ہے کہ اس نے صحیح فلسفہ دریافت کر لیا ہے۔ اکابر فلاسفہ یہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے تفکر میں آزاد و غیر محتاج رہو۔ وہ صرف ان ہی لوگوں کو اپنے حواریوں میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے نظام تصورات سے بخوبی واقف ہیں اس کے تحدیدات اور اس کی قوتوں، دونوں کو بخوبی جانتے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی رائے محفوظ رکھے۔ وہ چاہتے ہیں کہ ان کے بیانات کا امتحان کیا جائے اور ان پر تنقید کی جائے۔ وہ چاہتے ہیں کہ حیات کے متعلق تمہیں جو نقطہ نظر حاصل ہو وہ تمہارا اپنا ہو، ان کا نہ ہو۔ پروگنڈا کرنے والے فلسفی سے بچتے رہو، کیونکہ اس نے غلط بیٹہ اختیار کیا ہے۔ اس کا پیشہ یا تو وعظ تھا یا جبریدہ نگاری۔ اس شخص کی اتباع کرو جس کے متعلق تمہیں یہ یقین ہے کہ اس نے بنیادی بصیرت حاصل کی ہے، لیکن اتباع کے معنی یہ نہیں کہ تم اس کی پرستش غلامانہ یا دلیل طریقے سے کہنے لگو، اتباع محض اس لیے کرو کہ تم بھی شعور ذات کے اس درجے پر پہنچ سکو جہاں تمہیں بھی بصیرت حاصل ہو سکے جیسا کہ ڈیوئیو ای آئنگ

۵۲

کہتا ہے: ”یہاں تمہیں وہ بصیرت حاصل ہو سکتی ہے جو تمام محکم و معین تعلیمات کو اور ساری دنیا کے تشفی بالذات قدامت پسندیوں، سرامیہ داریوں اور ملت پسندیوں کے دھوکوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے۔ یہاں تمہیں وہ چیز بھی ملے گی جو مدت پسندی کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی یعنی ضروری اور غیر ضروری بہاؤ یا سیلان میں وحدت اور سب سے زیادہ جدید، پر شور، پر آواز، چیزوں، اور جھوٹی جدت اور جھوٹی ترقی کے زبردستی مرعوب کرنے والے توفیحات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر یسکون اعتماد، فلسفہ کی قیمتوں میں سے یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں کہ جو شخص فلسفیانہ غور و فکر کے لیے انہماک کے ساتھ اپنے کو وقف کر دیتا ہے اس کو یہ بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔“



باب (۵)

فلسفہ کے شعبہ و مسائل و انواع کا خاکہ

الفلسفہ کے اہم شعبے

فلسفہ کے دائرے پر ایک نظر ڈالنے سے اس کے مختلف شعبوں کا اکتشاف ہوتا ہے۔ اہم العلوم ہونے کی حیثیت سے فلسفہ نے ہر عظیم انسان علم (سائنس) پر گہرا اثر کیا ہے۔ درحقیقت علوم مخصوصہ نام کے تمام فلسفہ ہی کے حصے تھے لیکن رفتہ رفتہ انہوں نے ایسی یقین و محدود صورت اختیار کر لی کہ وہ علیحدہ علوم کی حیثیت سے اپنے پیر پر کھڑے ہونے کے قابل بن گئے۔ مثال کے طور پر طبیعیات کو لوہو انٹھار صویں صدی تک بھی فلسفہ طبیعی کہلاتی تھی اور جامعات میں فلسفہ کے شعبے کا ایک حصہ تھی۔ بہت سارے اداروں میں اب بھی نفیات و تعلیمات فلسفہ کے شعبے میں داخل ہیں، گو انھیں اب مستقل علوم سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مختلف مضامین کا یہ میلان کہ ابتداء وہ فلسفہ کے دائرے میں شامل ہوں اور

پھر رفتہ رفتہ اس سے جدا ہو کر مستقل حیثیت اختیار کریں، اس وقت تک جاہلی رہے گا جب تک کہ علم انسانی ترقی کرتا رہے گا۔ اس واقعے کی وجہ سے کہ فلسفہ ہمیشہ علوم مخصوصہ کا مادہ آفرینش رہا ہے اور اس وقت بھی اس کی یہی حالت ہے ان طالب علموں کے لئے جو اپنی زندگی کو سائنٹفک تحقیقات کے لیے وقف کر دینا چاہتے ہیں، اور بھی زیادہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ فلسفے کے موضوع بحث اور اس کے دائرہ عمل سے واقف ہو جائیں۔ یضمن کے اس ابتدائی خاکے میں صرف انہی مضامین پر غور کیا جائے گا جو اب بھی فلسفے کا ایک حصہ ہیں، لیکن جن مضامین نے مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے ان سے بحث نہیں کی جائے گی۔

باب اول کے خاتمے پر جو اشارہ کیا گیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ہم تنقیدی و نظری فلسفے میں بنیادی تقسیم کریں گے۔ اول الذکر کا تعلق زیادہ تر علم انسانی کی تنقید اور استدلال کے عالم طریقوں و اصولوں سے ہے۔ اسی لیے اس کے دو اہم شعبے علمیات و منطق ہیں۔ علمیات دو یونانی الفاظ کا مرکب ہے جس کے لفظی معنی "علم کی سائنس" کے ہوتے ہیں۔ فلسفے کا یہ شعبہ انسان کے علم کی شہسری کا اس غرض سے مطالعہ کرتا ہے کہ یہ معلوم کرے کہ انسان کس طرح فکر کرتا ہے اور علم کے باطنی شرائط و ضمنی سمات کیا ہیں۔ فرانس کے عظیم الشان فلسفی، رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء تا ۱۶۵۰ء) اور خصوصاً ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۸۹ء) اور ایمانیول کانٹ (۱۷۲۴ء تا ۱۸۰۴ء) کے زمانے سے تمام فلسفیوں نے عام طور پر اس شعبے کو نہایت اہم تسلیم کر لیا ہے۔ ہم علمیات کی پھر سے نفسیاتی و مابعد الطبیعیاتی علمیات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول الذکر علمی اعمال سے عملی و توضیحی طور پر بحث کرتی ہے۔ ثانی الذکر ان اعمال کے نتائج کا مطالعہ کرتی ہے اور علم انسانی میں معنی کی ماہیت اور کائنات میں حیثیت کل میں اس کے رتبے کے متعلق تحقیق کرتی ہے۔ اسی مطلب کو دوسرے الفاظ میں ہم اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ نفسیاتی علمیات کی دُپٹی زیادہ تر علم سے ہے جس حیثیت سے کہ وہ انسان کی ذہنی فعلیت ہے وہ یہ سوال اٹھاتی ہے کہ ذہن کے ارتقا میں علم کس طرح پیدا ہوتا ہے ذہن کی دوسری حیثیتوں سے اس کا کیا تعلق ہے اور ان میں اس کا

کیا رتبہ ہے؟ اس کے برخلاف مابعد الطبیعیاتی علمیات زیادہ تر اس امر سے دلچسپی رکھتی ہے کہ عظیم تر کائنات میں علم کا کیا مرتبہ ہے اور کیا وہ کائنات من حیث کل کے ساتھ اچھینیت رکھتا ہے یا نہیں؟ ایک موضوعی یا ذہنی ہے جو علم کو عالم کے تعلق سے دیکھتی ہے؛ دوسری معروضی یا خارجی ہے جو علم کو معلوم کے تعلق سے دیکھتی ہے۔ چونکہ علمیات کے مطالعے کے یہ دونوں طریقے علم کی ماہیت کے سمجھنے کے لیے ضروری ہیں لہذا انتقادی فلسفے کے یہ دو شعبے ایک دوسرے کے مانع نہیں بلکہ وہ باہم ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ طالب علم کو خصوصیت کے ساتھ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ بعض فلسفی علم علمی عمل کے بجائے 'وقوف' و 'وقوفی عمل' کے الفاظ کا استعمال بہتر سمجھتے ہیں اور بعض ان الفاظ کو بطور بدل استعمال کرتے ہیں۔

منطق فلسفہ کا علمیات سے زیادہ قدیم شعبہ ہے اور ابتدا میں علمیات منطق ہی میں شامل تھی منطق کی سب سے قدیم شکل ارسطاطالیسی صورتی منطق ہے۔ جس کا نام ارسطو کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ارسطو وہ پہلا فلسفی تھا جس نے پہلی دفعہ ان منطقی انبیایات و تصورات کو جو اس کے زمانے تک پیدا ہوئے تھے فلسفے کے ایک علیحدہ شعبے کی شکل میں منظم کیا۔ اس نے استدلال کے اس طریقے کو بھی تکمیل دی جو قیاس کہلاتا ہے جس میں پہلے دو منطقی حدود کا ایک حد اوسط یا حد مشترک سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور پھر ان کی باہمی اضافت کے متعلق نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ ارسطاطالیسی صورتی منطق، منطق کے بنیادی مقصد کی اچھی مثال ہے جو انسانی استدلال کے ضروری اولیات تو اعداد و اصول کو بنا کر کرنا اور ان کو منظم طور پر تکمیل دینا ہے۔ بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ منطق قیاسی اب بھی ضروری ہے گو وہ یقین کرتے ہیں کہ اس کی اس حد تک ترمیم و تکمیل لازمی ہے کہ وہ جدید ترقیوں کو بھی ملحوظ نظر رکھے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ ارسطاطالیسی منطق جدید زندگی میں ایک تاریخی غلطی ہے اور وہ اس کو بالکل ترک کر دینا چاہتے ہیں۔ اسی لیے منطق کی دوسری شکلیں پیدا ہوئی ہیں۔

ان میں سے ایک مابعد الطبیعیاتی منطق ہے جو زیادہ تر نیگل (نئے ایسٹن) اور

۵۶ کی منطق کی تکمیل ہے ہیگل نے کانت کی علمیات کو وسعت دے کر یہ نظریہ پیش کیا کہ عقل نظام فطری و فطرت انسانی دونوں کی اصل ہے۔ انسان میں استدلال کا سمجھنا اس عقلیات کا سمجھ لینا ہے جو تمام حقیقت میں رونما ہے۔ منطق کی اس شکل کی رو سے مابعد الطبیعیاتی منطق علامہ ہیگل کے جو مابعد الطبیعیاتی علمیات ہے۔ میری رائے میں۔ جان ڈیوے اور اس کے اسکول کی نام نہاد "اقتباسی منطق" مابعد الطبیعیاتی منطق ہے گو کہ وہ ہیگل کی منطق سے کافی مختلف ہے زمانہ جدید میں بول، وین، شرڈر اور بعد میں پیانو، کوئورٹ، وائٹ ہڈ اور رسل جیسے علمائے منطق کی رہبری میں منطق کا وہ شعبہ جس کو ریاضیاتی یا علامتی منطق کہا جاتا ہے منصفہ ظہور میں آیا۔ یہ جموں زبان کو چھوڑ کر نہایت اصطلاحی علامہ کے مجموعے کا استعمال کرتا ہے جیسا کہ اعلیٰ ریاضیات میں استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح وہ ان تمام منطقی اضافات کے اظہار میں جو ذہن انسانی سے علیحدہ صداقت رکھتے سمجھے جاتے ہیں زیادہ صحت اور صوری وقت نظر کا استعمال چاہتا ہے۔ ان اضافات کی حقیقت کے اظہار کے لیے بعض علمائے منطق (Subsistence) کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اضافات ایک ایسے منطقی قسم کا وجود رکھتے ہیں جو موضوعی یا ذہنی معنی میں موجود ہے نہ خارجی معنی میں نہ ذہنی معنی میں اور نہ مادی معنی میں۔ تاہم ایک معنی کے لحاظ سے ان کی دنیا وجود کی دنیا سے زیادہ حقیقی ہے کیونکہ اسی پر ثنائی الذکر کا وجود ذہنی ہے۔ لہذا علامتی منطق بھی دراصل مابعد الطبیعیاتی قسم کی منطق ہے۔ یہ نہایت تجربہ دی و اصطلاحی شے ہے اور مقدمہ فلسفہ کے مضامین میں اس پر تفصیل سے بحث نہیں کی جاسکتی۔

چوتھی قسم کی منطق عملی منطق یا طریقیات ہے۔ اس کو اکثر استقرائی منطق کہا جاتا ہے جو اسطو کی استخراجی منطق کے خلاف ہے۔ اس قسم کی منطق تحقیقات کے ان مختلف طریقوں کا، جو दाقتات کے کسی دائرے کی تحقیق میں استعمال ہوتی ہیں تفصیل سے امتحان کرتی اور ان پر تنقید بھی کرتی ہے۔ یہ اعداد و شمار کے طریقے ارتقائی و متقابلہ طریقوں، اصطلاحات، اور ان اختیار و مشاہدے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو مادی علوم میں استعمال ہوتے ہیں اور نیز مفروضہ، توجیہ و تمثیل کے

۱۵۶ طریقوں پر مبنی۔ وحیقت علمی تحقیقات کے تمام عمومی طریقوں کے تنقیدی تہمین پر فلسفے کا وہ شعبہ تسلیم سمجھا جاتا ہے جس کو طریقیات یا علمی منطق کہا جاتا ہے۔ منطق فلسفیانہ علم کا ایک ایسا عیدہ و بستہ نظام ہے کہ طالب علم سے اس کا تعارف کرانے کے لیے ایک متحدہ نصاب کی ضرورت ہوگی۔ عموماً یہ نصاب مجموعہ ہوتا ہے روایتی ارسطی عالیمی صورتی منطق کا (جس میں معلم کے مذاق کے موافق ترمیم کر لی جاتی ہے) اور طریقیات کا۔ مابعد الطبیعیاتی منطق علامتی منطق نیز علمیات اس قدر ناقابل برداشت طور پر اصطلاحی واقع ہوئے ہیں کہ اگر مجموعی اسکولس کے باہر ان کا محنت کے ساتھ مطالعہ نہیں کیا جاتا لیکن فلسفے کے اعلیٰ تر نصاب کا یہ ایک ضروری حصہ ہوتا ہے۔

اب اگر ہم نظری فلسفے کی طرف توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اہم حصے ہیں: مابعد الطبیعیات اور نظریہ اقدار لفظ مابعد الطبیعیات بعض دفعہ فلسفے کے ہم معنی استعمال ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس طرح پیدا ہوا کہ ارسطو کے بعض تصانیف کو میٹافزیکا کہا گیا، میٹا کے معنی وہ چیز ہے جو بعد میں آتی ہے اور میٹافزیکا یونانی میں طبیعت کو کہتے ہیں۔ اس طرح محض اتفاقی طور پر ہمارا لفظ مابعد الطبیعیات پیدا ہوا، اس سے مراد فلسفے کا وہ شعبہ ہے جو تمام انتہائی مسائل کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہ نہایت نظری ہے کیونکہ وہ ان عمیق ترین مسائل کے جواب دینے کی کوشش کرتا ہے جو فطرت کے جداگانہ تحقیقات کے سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں مثلاً طبیعیات، کیمیا، حیاتیات و نفسیات میں، لیکن جن کے جواب بغیر کسی ایک سائنس کے مخصوص قوانین و معطیات سے باہر قدم رکھنے کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ علمائے مابعد الطبیعیات کی شہرت پیشہ و فانیوں تک میں اچھی نہیں

۱۔ دیکھو میری منطق کی کتاب (The Principle of Reasoning An Introduction to

Logic and Scientific Method) اشاعت ثانی ۱۹۳۷ء اور میری منطق کی دوسری کتاب

(Illustrations of the Methods of Reasoning) (۱۹۲۷ء) دونوں کی اشاعت

ڈی. ایچ. ایس. ایڈیشن کی جانب سے ہوئی ہے۔ آرا، ایم این کی کتاب General Logic میں علامتی منطق پر ایک فصل ہے۔

خصوصاً یہ ان ظلیفوں میں بدنام ہیں جو انتہائی سائل کے جواب کے اصول کے متعلق باہر
شکوک و اشباح ہوئے ہیں۔

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من
ایں حرف شمارا نہ تو خوانی و نہ من
ہست از پس پردہ گفتگوئے من و تو
چوں پردہ برافتہ تو مانی و نہ من

بہت سارے ہم عصر مفکرین کا یہ یقین ہے کہ علمائے العباد الطبیعیات میں پردہ
مصدوف گفتگو ہیں، انھیں صرف وہی رات نظر آتی ہے جس میں ساری گائیں
سیاہ ہیں، یا دیر کی وہ گوی جس میں پیر کے نشان داخل ہوتے ہوئے تو نظر آتے ہیں
لیکن واپسی کا نشان نہیں ملتا۔

۵۸ باجد الطبیعیات کے تین شعبوں میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ کونیات، یہ کائنات
من حیث کل کا علم ہے اور ان افکار پر مشتمل ہے جن کا تعلق وسیع زمان۔ مکان والی
دنیا کی ہدایت و اہمیت سے ہوتا ہے۔ انیسٹائن کا نظریہ اضافیت موجودہ زمانے
کی کونیات میں انقلاب پیدا کر رہا ہے۔

وجودیات، وجود محض کا علم ہے۔ یہ وجود کی انتہائی اہمیت سے بحث
کرتی ہے، ہستی کے مختلف اقسام، حقیقت کے مختلف مدارج، اور وجود کے انتہائی
اقسام کا رجن پر انسانی تجربے کی دنیا شکل ہے، تعین کرنا چاہتی ہے۔ کیا حیات و
ذہن انتہائی طور پر حقیقی ہیں؟ کیا تو انائی ہستی کی دوسری تمام صورتوں کی اصل ہے؟
کیا کائنات میں وحدت ہے یا کثرت، وحدت یا کثرت؟ یہ ان سوالات
کے چند نمونے ہیں جن سے وجودیات میں بحث کی جاتی ہے۔

بالجد الطبیعیاتی نفسیات، ذہن یا روح یا نفس، یا شخصیت کی انتہائی اہمیت
سے بحث کرتی ہے۔ کیا نفس محض یا ایغویانا کا وجود ہے جو ہماری زندگی کے
جد اگانہ تجربات سے ماوراء ہے؟ اگر ہے تو اس کی اہمیت کیا ہے؟ کیا وہ
لازمان نفس ہے جس کا جسم نہیں؟ کیا وہ سرمدی ہے؟ کیا وہ جسم کے پہلے موجود
تھا اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد باقی رہے گا؟ کیا بالآخر ایک ہی حقیقی نفس کا

وجود ہے یا نفوس کی کثرت پائی جاتی ہے؟ یہ ان سوالات کے نمونے ہیں جن پر مابعد الطبیعیاتی نفسیات میں بحث کی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیات اور اس کے تمام شعبے فلسفے کے نہایت قدیم حصے ہیں۔

نظریہ اقدار نظری اقلے کا وہ حصہ ہے جو کائنات میں قدر (یا قیمت) کے مرتبہ اور اس کی ماہیت سے بحث کرتا ہے۔ اس کی تقسیم عام نظریہ اقدار اور مخصوص شعبہ واری فلسفوں میں ہو سکتی ہے جن میں سے ہر ایک کسی ایک قسم کی قیمت سے بحث کرتا ہے۔ عام نظریہ اقدار فلسفے کا ایک جدید شعبہ ہے جو بھی مابعد الطبیعیات سے جدا ہوا ہے جیسا کہ آرنی ریسی نے اپنی جدید کتاب (The General Theory of Value)

(عام نظریہ اقدار) اور ڈیویسی رابن نے اپنی کتاب (Valuation-Its Nature and Its Laws) ”تقین“ اس کی ماہیت اور اس سے قوانین“ میں اس کی وضاحت

کی ہے۔ (دیکھو حصہ دوم باب ۶ اور حصہ سوم باب ۲) اسی کتاب میں نیچے (یہ دونوں فلسفی اور ان کے اتباع یہ امید کرتے ہیں کہ فلسفے کا یہ شعبہ بہت جلد ایک جدا گانہ علم کی صورت اختیار کر لے گا۔ یہ قیمت کی عمومی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شاید ہر قسم کی قیمت میں موجود ہے اس عمومی ماہیت کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ بعض مصنفین کا کچھ خیال ہے اور بعض کا کچھ اور بعض کو تو اس امر سے انکار ہے کہ عمومی قیمت کا وجود بھی ہے۔ ہماری قیمت کا جو عام نظریہ یہ ہوا ہے فلسفے کے ہر شعبے کے متعلق (جس میں قیمت کی کسی خاص قسم سے بحث ہوتی ہے) ہماری ذہنی حالت کا تعین ہوتا ہے۔

قیمت کے شعبہ واری فلسفے خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک تہذیب کے کسی خاص پہلو کی فلسفیانہ توجیہ سے بحث کرتے ہیں اتلاقیات اخلاقی قیمت کی ماہیت اور اخلاقی وجوب یا فرض کے میدان ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ خصوصی طور سے معاشی و ملی قیمتوں سے بحث کرتا ہے جہاں تک ان میں کاروبار و کمیل کو دیں مصروف ہونے والے ذہنوں اور تو اہم و مل و عمل کی توجیہ شامل ہے جمالیات آرٹ یا فن کی قیمت و ماہیت کا مطالعہ کرتی ہے، فن کے وسیع ترین معنی لیے جانے چاہئیں تاکہ اس میں

جہاں کا ہر اظہار جو ادب، موسیقی، فنون لطیفہ اور فطرت میں ہوتا ہے شامل ہو جائے۔
 فلسفہ اقدار کے ان تین قدیم شعبوں کے علاوہ شعبہ داری فلسفوں کی ایک بڑی تعداد
 کا یہاں ذکر لازمی ہے۔ فلسفہ سائنس (جس میں تاریخ سائنس کا کسی قدر بیان شامل ہے)،
 تیزری کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ فلسفہ مذہب (جو دنیاویات سے اس امر میں مختلف ہے کہ
 وہ تمام مذہبی شعور اور تمام مذہب کی غیر متعصبانہ طور پر توجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے) دنیا کے
 عظیم انسان مذہب کے متعلق ہمارے علم میں ترقی ہونے کی وجہ سے ایک نہایت اہم شعبہ
 بن گیا۔ فلسفہ قانون یا مسلم اصول قانون انجی معاشرت کی روز افزوں پیچیدگیوں کو لکھتا ہے
 زیادہ اہمیت اختیار کر رہا ہے۔ زمانہ حال میں اصول سائنس کی کتاب *The Decline of the West*
 (زوال مغرب) کی اشاعت کی وجہ فلسفہ تاریخ میں ایک بڑا پیمانہ پیدا ہو گیا ہے۔ ان دنوں
 امریکہ میں فلسفہ تعلیم ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہ مختلف شعبہ داری فلسفے ناگزیر طور پر کم و بیش ایک
 دوسرے میں مل جاتے ہیں اور یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا مطالعہ بغیر ایسے
 سوالات کے اٹھانے کے کیا جاسکے جو کسی دوسرے سے متعلق نہ رکھتے ہوں کیونکہ
 تہذیب انسانی کے سارے اقدار لازمی و غیر منفک طور پر ایک دوسرے سے
 تعلق رکھتے ہیں۔
 فلسفے کے شعبوں کا مندرجہ ذیل نقشہ مذکورہ بالا توضیح کو اجالا پیش کرتا ہے:-

۱۔ نفسیاتی علمیات

۲۔ مابعد الطبیعیاتی علمیات

۱۔ ارسطاطالیسی صوری منطق

۲۔ جدید مابعد الطبیعیاتی منطق

۳۔ علامی یا ریاضیاتی منطق

۴۔ عملی منطق یا طریقیات

۲۔ علمیات

۱۔ فلسفہ تنقیدی

ب۔ منطق

ب۔

۱۔ وجودیات	۱۔ ابعاد الطبیعیات	۲۔ فلسفہ نظری
۲۔ کونیات		
۳۔ مابعد الطبیعیاتی نشیات		
۱۔ عام نظریہ اقدار	ب۔ نظریہ اقدار	
۲۔ شعبہ واری فلسفہ		
۱۔ اخلاقیات		
ب۔ اجتماعی و سیاسی فلسفہ		
ج۔ جمالیات		
د۔ فلسفہ سائنس		
ه۔ فلسفہ مذہب		
و۔ فلسفہ تاریخ		
ز۔ فلسفہ قانون		
ح۔ فلسفہ تعلیم		

۲۔ فلسفہ کے عام مسائل

فلسفہ کے ہر شعبے کے مخصوص مسائل ہوتے ہیں جن پر علحدہ کتابوں اور علحدہ نصابوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ اگر فلسفہ پر ایک عام مقدمہ لکھا جائے تو ان مخصوص مسائل کو زیادہ عوام مسائل کی تحت رکھنا پڑتا ہے جو کم و بیش مختلف شعبوں میں ملتے ہیں۔ اس لیے بجائے اس کے کہ ہر جداگانہ شعبے کے مضامین سے علحدہ بحث کریں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ سارے مواد کی ترتیب ان چار عام مسائل کے تحت کی جائے۔

(۱) مسئلہ علم و وجود: علم و وجود کا عام مسئلہ ماہیت علم و طریقہ علم کے مختلف

نظریات سے بحث کرتا ہے۔ نیز وجود و حقیقت کے معنی و اہمیت اور حقیقت کے مدارج و درجات کے اقسام کے نظریوں سے بھی۔ مکان و زمان، مادی اشیا اور ان کی صفات، نفسی تشاللات، حیات، توانائی، حُسن، غذا وغیرہ کو کس قسم کی حقیقت سے منسوب کیا جائے؟ وہ مختلف طریقے کیا ہیں جن سے انسان وجود کی صورتوں کا علم حاصل کرتا ہے؟ اس قسم کے سوالات علم و وجود کے عام مسئلے میں شامل ہوتے ہیں۔

(۲) مسئلہ صداقت و کذب: ایک اور عام مسئلہ جو مذکورہ بالا مسئلے سے قریبی تعلق رکھتا ہے صداقت و کذب کی اہمیت کا مسئلہ ہے۔ یہ بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے جس کی بہت سارے مسائل میں تحلیل ہو سکتی ہے۔ اہمیت صداقت کے مختلف نظریات، مختلف معیارات جن کی وجہ سے ہم صداقت و کذب میں امتیاز کرتے ہیں، صداقت کا حقیقت یا وجود و حقیقت سے تعلق، انسانی غلطی کا مابعد الطبیعیاتی مرتبہ، جس میں التباسات اور آگ نیز غلط تیقنات یا غریب بھی شامل ہیں۔ یہ ہیں وہ مسائل جن پر اس عام مسئلے میں بحث کی جاتی ہے۔

(۳) ذہن و بدن کے باہمی تعلق کا مسئلہ: فلسفی کو بالآخر اس مسئلے سے سابقہ ہوتا ہے جس کو بدن و ذہن یا ذہن و بدن کا مسئلہ کہا جاتا ہے۔ ذہن و بدن کی اہمیت کے متعلق متعدد نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ ذہن کے دو توجہات، کردار، میکانیکی اور غائی و مقصدی، میں ایک زمانے سے مناقشہ جاری ہے جس میں تمام مذاہب کے فلسفی حصہ لے رہے ہیں۔ اس مسئلے کا اخلاقیات و فلسفہ مذہب والے آزادی ارادہ کے مسئلے پر اہم اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بدن و ذہن کے اشکال کا حل زندگی کے اخلاقی و مذہبی فلسفے کی ترقی میں فیصلہ کن بن جاتا ہے۔

(۴) مسئلہ ارقمیت و شہر: ایک اور عام مسئلہ جو نہایت علمی اہمیت رکھتا ہے کائنات میں قیمت کی اہمیت و مرتبت کا مسئلہ ہے۔ قیمت سے ہماری کب مراد ہے؟ قیمت کی اہم انواع یا اقسام کیا ہیں؟ کیا قیمتیں (یا قدر) انسان کی آفریدہ ہیں اور بالکلہ انسانی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں، یا وہ غیر انسانی و مسمودی حقائق ہیں؟ اور عام شہر اور مخصوص برائیوں کے متعلق ہم کیا جانتے ہیں؟ وجود کی

باب
براہمنوں کو کسی فلسفے میں کیا مرتبہ دیا جانا چاہئے؟ بشر کی تعریف کس طرح کرنی چاہئے؟
اگر بشر دور کیا بھی جاسکتا ہے تو کس طرح؟ یہ وہ سوالات ہیں جو حقیقت و بشر کے
عام مسئلے میں پیدا ہوتے ہیں۔

۳۔ فلسفے کی اہم انواع

ان چار عام مسائل کو ایک فلسفی اپنے لیے جس طریقے سے حل کرے گا
اسی سے اس کے فلسفے کی نوعیت کا بھی تعین ہوگا۔ گو ان مسائل کے حل میں
مختلف مذاہب کے فلسفیوں کا کافی اتفاق ہے تاہم جو کچھ ابھی ہم نے کہا
وہ صحیح ہے۔ کیونکہ ظاہری اتفاق کے تحت توجہ و تاکید کا یہ ایسا فرق ہوتا ہے کہ
اس کی وجہ سے ایک شخص ایک فلسفے کا نمایندہ قرار دیا جاتا ہے اور دوسرا شخص
دوسرے فلسفے کا۔ علاوہ ازیں فلسفے کی اہم انواع کا تعین کرتے وقت ہم اس
امر کا خیال رکھنا پڑتا ہے کہ کس طرح ان عام مسائل میں سے کسی مسئلے کا حل دوسرے
مسائل کے حل سے مطابقت پیدا کر لیتا ہے۔ گو بعض فلسفی اس امر پر سخت معترض
ہوتے ہیں کہ انھیں کسی جماعت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا اور تمام فلسفیانہ تشخصات
کو مطعون قرار دیتے ہیں تاہم انکار نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں فلسفے کی مختلف انواع
وجود رکھتی ہیں۔ بعض فلسفے سے وقوت حاصل کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم ان انواع
کے اختلافات اور ان کی مماثلتوں کو ایک حد تک سمجھ جائیں۔

اسی لیے ہم اپنی تصریحات کو ان اہم انواع کے تحت ترتیب دیں گے
اور ہر نوع سے تعلق رکھنے والے مواد کو پھر سے تقیم کرنے کے لیے مذکورہ بالا
چار مسائل کا استعمال کریں گے۔ اگر تم چاہو تو ہر مسئلے کی جداگانہ بحثوں کو مسلسل
پڑھ سکتے ہو اس طرح مسائل کو نہ کہ انواع کو ترتیب و تنظیم کا اہم مول قرار دیکھتے ہو۔
جو کچھ کہ مواد پیش کیا گیا ہے اس کا دونوں طریقوں سے مطالعہ کرنا مفید ہوگا،

پہلے ایک طریقے سے اور بعد دوسرے طریقے سے یہاں پر تین اہم انواع میں امتیاز کیا گیا ہے (۱) تصویریت (۲) حقیقتیت (۳) حیثیت اور ہر ایک پر حصہ دوم سوم و چہارم میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان میں اہم انواع کے علاوہ بعض اہم تحریکات سے بھی مختصر طور پر بحث کرنی ضروری ہوگی جو حصہ پنجم میں دیگر انواع کے عام عنوان کے تحت کی گئی ہے۔

اس بات کا اضافہ کیا جانا چاہئے کہ تاریخ فلسفہ فلسفے کا ایک علیحدہ شعبہ ہے جس کو اوپر شال نہیں کیا گیا۔ تاریخ فلسفہ کا کم از کم چار مختلف زاویہ نگاہ سے مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ ہم ہر عظیم انسان تہذیب میں فلسفے کے تاریخی نشو و نما کا نشان لگانے کے ہیں اور اس طرح اندھیانہ ارتقا کے اہم میلانات کا ایک سرچ و جامع نقطہ نظر حاصل کر سکتے ہیں۔ اہم فلسفے کے عام مسائل خصوصاً جن کا اوپر ذکر ہوا، میں سے ہر مسئلے کی بحث کی تاریخ کا تیار کیا جاسکتے ہیں۔ یا بالآخر اہم انواع کی تاریخ کا نشان لگا سکتے ہیں۔ یہاں تاریخ فلسفہ سے بحث کرنا ہمارا مقصود نہیں کیونکہ اس کے لئے ایک علیحدہ لغت کی ضرورت ہے۔ یہ ذیل میں تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے چار زاویہ نگاہ کا ایک خاکہ دیا جاتا ہے۔

۱۔ چینی	} (الف) مشرقی فلسفہ	} انطباعات و تمدن ہائے مختلف
۲۔ ہندو		
۳۔ ایرانی		
۱۔ یونانی	} (ب) مغربی فلسفہ	
۲۔ رومی و یونانی		
۳۔ قرون وسطی		
(۱) عیسائی	}	
(ب) یہودی		
(ج) عربی		
۴۔ جدید یورپی و امریکی		

لہذا ہم اکابر فلسفہ (سندھ سے لے کر سنسکرت تک) کے انتخابات کے لیے دیکھو میری کتاب

(Anthology of Modern Philosophy) مطبوعہ کراچی ۱۹۳۱ء۔

۲۔ شعب

- ۱۔ تاریخ منطق و علمیات
- ۲۔ تاریخ اخلاقیات
- ۳۔ تاریخ جمالیات
- ۴۔ تاریخ نفسیات
- ۵۔ تاریخ سائنس
- ۶۔ تاریخ فلسفہ اجتماعیہ و سیاسیہ
- ۷۔ تاریخ تعلیم
- ۸۔ تاریخ فلسفہ

۳۔ مسائل

- ۱۔ مسئلہ علم و وجود کے حل کی تاریخ
- ۲۔ مسئلہ صداقت و کذب کے نظریات کی تاریخ
- ۳۔ مسئلہ ذہن و بدن کی تاریخ
- ۴۔ مسئلہ قیمت و شہرہ کی تاریخ

۴۔ انواع

- ۱۔ تصویریت و تصوف کی تاریخ
- ۲۔ فطرت، مادیت و حقیقت کی تاریخ
- ۳۔ ایجابیت، انیت و خجیت کی تاریخ
- ۴۔ مدرسیت و دیگر انواع کی تاریخ

حصہ دوم



تصویریت

باب (۱)

تصویرت کیا ہے

۱۔ الفاظ، تصور، تصویری و تصویرت

۶۷ بحیثیت فلسفہ تصویرت کو سمجھنے کا شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ تصور
تصویرت اور تصویری کے الفاظ پر بحث کر لی جائے۔ ہارٹلے نے اپنی کتاب
(Idealism as Philosophy) (تصویرت بحیثیت فلسفہ) کا ایک باب (دوم)
انہی الفاظ کے معنی کی تصریح میں صرف کر دیا ہے اور ہسٹنگ (Hasting)
کی (Encyclopedia of Religion Ethics) میں ان الفاظ پر (Encyclopedia
Britanica) میں لفظ تصویرت پر اچھے مضامین ہیں۔ یہاں ہم ان الفاظ کے ہم معانی
کا خلاصہ پیش کر دیا جاتا ہے اور اس معاملے میں مذکورہ بالا آئندہ ہی کو استعمال کیا گیا ہے۔
(۱) تصور — عام زبان میں لفظ تصور کے معنی اس شے کے ہونے ہیں
جس کے متعلق ہم فکر کرتے ہیں۔ عام زبان میں یہ لفظ جان لاک کے فلسفے سے آیا

باب

لیکن یہاں اس کا وہ ٹھیک ٹھیک تفصیل باقی نہ رہا جو لاک کی کتاب
 ”(Essay Concerning Human Understanding)“ میں تھا لاک ”تصور“
 کی تعریف اس طرح کرتا ہے: ”جس شے کا ذہن اپنی ذات میں ادراک کرتا ہے،
 یا جو ادراک فکر یا فہم کا براہ راست معروض ہے۔“ (کتاب دوم باب ۸، بند ۹)
 نفیات میں لفظ تصور کے اصطلاحی معنی ہوتے ہیں، انسانی علم کے نشوونما کے تین درجے
 حس، ادراک، تصور کہلاتے ہیں۔ تصورات تیسرے درجے میں پیدا ہوتے ہیں۔
 بالذات کی تکثری آفت فلاسفہ، اینڈریکس لوجی، فلسفہ و سائنس کا لغت، میں تصور
 کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: ”تصور ایک ایسی شے کے کم و بیش محاکات کا
 نام ہے جو حواس کے سامنے حقیقتہً موجود نہ ہو۔“ لفظ تصور کے یہ روایتی نفیاتی
 معنی اور اصل ڈیوڈ ہیوم کے فلسفے سے آئے ہیں۔ اس نے تصور کی تعریف
 یہ کی تھی کہ تصور ارتسام کی نقل ہے اور ارتسام سے اس کی مراد حس ہے یا وہ
 تخیر جو حواس کے لیے واقعی موجود ہو۔ لیکن لفظ تصور ہیوم یا لاک کے فلسفے سے
 بہت زیادہ قدیم ہے۔ ہم ٹھیک طور پر نہیں جانتے کہ یہ کس طرح یونانی زبان
 میں پانچویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا، لیکن شاید پہلی مرتبہ فلاطون نے اس
 کو فلسفے کے اصطلاحی لفظ کے طور پر استعمال کیا تھا لیکن اس کے نزدیک اس کے
 معنی ان دو معانی سے بالکل مختلف تھے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس کے تصورات
 ”اعیان“ ہیں یا ”حقیقی اشیاء“ ہیں جن کی جزی اشیاء بقول ”ہیں۔ مثلاً گھوڑے یا ہاتھی
 کی ایک عین کلی یا تصور پایا جاتا ہے جو گھوڑے یا ہاتھی کی تمام اعلیٰ صفات پر
 مشتمل ہوتا ہے اور جزی گھوڑے یا ہاتھی اس عین یا جوہر کی ماہیت میں حصہ لیتے ہیں۔
 اسی وجہ سے وہ ہاتھی گھوڑے بنتے ہیں۔ فلاطون کے لیے ابدی و لازمی اعیان یا
 تصورات کا ایک عالم موجود ہے اور یہ عالم حواس سے بہت زیادہ حقیقی ہے۔
 فلاطون کے بعد میں آنے والے تلامذہ خصوصاً وہ جنہیں نو فلاطونینہ کہا جاتا ہے اور
 عیسائی فیلسوف مثلاً سیٹھ آگسٹائن نے تصورات کو خدا کی ذات کے ماتحت کر کے
 فلاطون کے اصلی خیال کو بدل دیا۔ تصورات خدا کے ذہن میں مخلوق اشیاء کے
 (جن سے ہماری یہ مرفی دنیا بنی ہے) عقلی اعیان یا مشن ہیں یعنی تھے لفظ تصور کے

۶۸

جو تمام قرون وسطیٰ میں رائج تھے اور جو اب بھی فلاطینیہ میں رائج ہیں۔ اس طرح ایک لفظ تصور کے چار جدا معنی ہیں؛ فلاطون کے نزدیک تصور ایک ابدی نمونہ تھا جو خدا سے بھی زیادہ حقیقی تھا؛ فلاطینیہ نے اس کو خدا کے ماتحت کر دیا اور وہ خدا کے ذہن کا ایک نمونہ یا مثال قرار پایا؛ لاک نے اس کو انسان کے ذہن کا پیدہ معروض قرار دیا (جب انسان فکر کرتا ہے)؛ اور ہیوم نے اس کی تعریف یہ کی کہ وہ ارتسام کی ایک مدہم نقل ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ باغیظ فلسفہ میں لفظ تصور کے معنی میں تنزل ہوا ہے۔

(ج) تصویری۔ عام زبان میں لفظ آئیڈیل کے معنی بعض دفعہ اشیاء نوع کی عمدہ شے کے ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک آئیڈیل دن ہے یا آئیڈیل موقع ہے۔ آئیڈیل کا لفظ (جس کا ہم یہاں ترجمہ کر رہے ہیں) لاطینی زبان سے ماخوذ ہے۔ لفظ تصور کو یونانیوں سے لینے کے ایک عرصے بعد رومیوں نے (Idealis) کا لفظ بٹایا اور یہی آئیڈیل کا مبداء ہے۔ اس لفظ سے ایک معنی کی رو سے وہ چیز تعبیر ہوتی ہے جو کامل ہو اگر اس کا تحقق ہو سکے، مراد یہ کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا مثلاً جب ہم آئیڈیل (اس معنی میں نصب العین کا لفظ شاید اردو میں استعمال ہو گا۔ م) یونیورسٹی یا کلیائی جماعت کا ذکر کرتے ہیں تو تمام موجودہ جامعات اور کلیائی جماعتیں آئیڈیل (نصب العین) ہونے سے کچھ کم ہی رہ جاتی ہیں۔ فلسفے میں یہ لفظ اسی نقصان کے ساتھ اکثر استعمال ہوتا ہے۔ آئیڈیل (نصب العین) وہ کامل نمونے ہیں جن کے حصول کی ہم کوشش کرتے ہیں جو کسی پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتے۔ آئیڈیل کے ایک تیسرے معنی بھی ہیں جب وہ کسی ایسے مرام غیالی کے لیے جو بالکل غیر عملی ہونی ہے کسی قدر حقارت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی سخت متعصب شخص کے متعلق کہتے ہیں کہ آئیڈیلٹ (غیالی) ہے۔ مہتری نور دہلی یہ تجویز کر کہ مس تلک پیادوں کو خندق فوق سے نکال لیا جائے اور اس کا

لے آئیڈیل۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ عیا کو تن میں بتلایا گیا ہے نہایت معنی میں استعمال ہوتا ہے اردو میں اس کا ترجمہ کسی ایک ایسے لفظ سے جس کے معنی نہ ہوں مختلف ہوں ناظر ہے اسی لیے آئیڈیل کا لفظ بکھا گیا۔ م۔

یورپ کو تھجاز من بھیجنا بہتوں کے نزدیک خیالی سمجھا جائے گا اور برے معنی میں آئیڈیل بکلیتہ کے لیے تو شریف ترین آئیڈیل (نصب العین) بھی اسی نوعیت کے ہونے ہیں۔

(ج) تصویریت۔ تصویریت (آئیڈیلزم) کے عام معنی کا لفظ آئیڈیل کے معنی سے تئیں ہوتا ہے۔ اس طرح اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ (۱) خیالی و غیر حقیقی انکار (۲) بلند و ناقابل حصول اخلاقی و جمالیاتی و مذہبی میاریات اور (۳) رفیع لیکن قابل حصول غایات۔

لفظ تصویریت کے فلسفیانہ معنی کا تعین لفظ تصور کے معنی سے ہوتا ہے۔ یہ ان نظریات کے طرف اشارہ کرتے ہیں جو کائنات کی انتہائی حقیقت کو تصورات پر تکل سمجھتے ہیں (تصور کے کسی ایک معنی میں جن کا اوپر ذکر ہوا)۔ اس طرح تصویریت سے ذہنیت (منظوم) یا ذہنی تصویریت یا منظریت مراد ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت یا توارواح اور ان کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ جس کو بعض دفعہ شعور کا چشمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف تصویریت کے معنی فلاطونیت کے ہو سکتے ہیں وہ نظریہ جس کی رو سے تجربہ جو اس کے پردے کے پیچھے ابدی اعیان یا جو اہر کی ایک تصویری دنیا ہے جس کا انتظام کی خاص اصول کے مطابق ہوا ہے۔ جو عام طور پر اخلاقی سمجھا جاتا ہے۔ پھر تصویریت کے معنی تصویریت مطلقہ کے ہو سکتے ہیں جس کی رو سے حقیقت فطرت و تاریخ انسانی میں تصورات کے زہر کا عقلی عمل ہے، یہ عمل تصور مطلق سے شروع ہوا ہے اور اسی کے طرف رجوع کرے گا۔ یا لفظ تصویریت کے معنی ذہنی تصویریت کے ہو سکتے ہیں، جو خدا کو حقیقت برتر قرار دیتی ہے اور اس کے تصورات کو وہ نمونے سمجھتی ہے جن کی وجہ سے دنیا و مافیہا کی دائمی تخلیق و تکمیل ہو رہی ہے۔ اس طرح تصویریت فلسفے کی حیثیت سے ایک ایسی عبا ہے جس کے مختلف رنگ ہیں۔ ہم بعد میں چل کر تصویریت کے اقسام کے سوال پر توجہ کریں گے لیکن پہلا اس کی عام خصوصیات کی تشکیل ضروری ہے۔

۲۔ فلسفہ تصویریت کی عام خصوصیات

تصویریت کی کوئی ایسی تعریف پیش کرنی جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہو نہایت مشکل امر ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی مشکل شے ہے کہ اکثر تصویب اس کی کوشش ہی نہیں کرتے۔ اور اکثر تصویریت کے نقاد اس کی ایک ایسی نوع کا انتخاب کر لیتے ہیں جو ان کے نزدیک نہایت کمزور ہے اور پھر اس پر اپنے وار کرتے ہیں، اور اس کی تردید سے یہ اثر قائم کرنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے تصویریت سے غلات حاصل کر لی ہے۔

تصویریت کی تمام صورتوں کے متعلق ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ وہ تمدن یا تہذیب کا نہایت احترام کرتی ہیں۔ تصویریت کی جڑیں انسانی تمدن میں مضبوطی کے ساتھ جی ہوئی ہیں اور اس کے حامیوں کو اس کا علم بھی ہے۔ اسی لیے اہل تصویریت دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت ترقی کے متعلق تو کم گفتگو کرتے ہیں لیکن ترتیب و ثبات کے متعلق زیادہ۔ تصویریت آرام، تن آسانی، اور شخصی لذت کی محبت و تلاش کو تمدن کے زیادہ خارجی و برتر نصب العینوں کے تحت رکھتی ہے۔ وہ انسانی تاریخ اور اس کے اداروں کے معنی و مقصد کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ ساری کائنات کو اخلاقی، مذہبی و جمالیاتی غایات کے زیر حکومت سمجھتی ہے اور ان تمدنی اقدار کو فرد و جماعت سے بالا و برتر خیال کرتی ہے۔ ہر فرد بشر کا اور بحیثیت مجموعی سیاسی معاشی اجتماعی نظام کا وجود ہی اس لیے ہے کہ ان تمدنی اقدار کا حصول ممکن ہو سکے۔ لیکن تصویریت کی یہ عمومی خصوصیات دنیا کے تمام عظیم اشران مذاہب کی بھی خصوصیات ہیں اور وہ اتنی وسیع ہیں کہ انہیں تصویریت سے (جو ایک فلسفیانہ نظریہ ہے) بالکل ایک نہیں کر دیا جاسکتا۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ اس امر پر زور دیا جائے کہ بحیثیت فلسفہ تصویریت ان خیالات میں شریک ہے۔

بالب بلاشبہ تصویریت وہ فلسفہ ہے جس کی دلچسپی حیات کے ملبس پہلو سے بنی نوع انسان کے عمیق و دور رس روحانی خواہشات سے انسان کی آرزو سے ابدیت سے اور اس تمنا سے ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ دنیا کے عمیق معنی کو حقیقی طور پر سمجھنا چاہتا ہے تصویریت ہی تقریباً وہ واحد فلسفہ ہے جس کے ہاتھ سے یہ یقین نہیں جھوٹا کر کہ انسان کی ایک قیمت ہوتی ہے اور وہ یہ ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت انتہائی اس قیمت کے پورا کرنے میں انسان کی تائید کرتی ہے۔ تصویریت کے ناقدین کی نگاہ میں یہ اس کی نہایت اہم کمزوری ہے لیکن اس کے حامیوں کے نزدیک یہ ایک ناقابلِ مذاق بات ہے۔

ببب ہم فلسفیانہ تصویریت کے قلب تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں اس نہایت اہم سوال سے ابتدا کرنا پڑتا ہے: وہ انتہائی حقیقت کیا ہے جو ہمیں تجربے میں ملتی ہے؟ فلسفیانہ تصویریت اس عمیق سوال کا کس طرح جواب دیتی ہے؟ بالبعد الطبیعیاتی تصویریت (اس واحد اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ کے ہو سکتے ہیں) کی رو سے موضوع و معروض کی اضافت فلسفے کا ایک نہایت اہم نقطہ آغاز ہے اور اس اضافت کے بارے میں اس کے نزدیک یہ اصول قطعی ہے کہ معروضات کا وجود صرف ایک موضوع ہی کے لیے ہو سکتا ہے اور موضوع جوئی ذات میں معروضات کا حال ہے ایک برتر شے ہے اور اس حیثیت سے ہی کو فلسفیانہ فکر کے عمل کا تعین کرنا چاہئے۔ فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب کا یہ ایک طریقہ ہے اور اسی طریقے سے تصویریت کی مختلف صورتیں پیدا ہوئی ہیں۔ ان صورتوں میں سے ایک نہایت عجیب و دلچسپ صورت نظمیں (سولیسزم) ہے۔ اس نظریے کی رو سے فاعل یا فکر کرنے والی ذات اور اس کے تصورات ہی صرف حقائق ہیں اور ساری خارجی دنیا اسی ذات کا ایک خواب ہے۔ ادگرالن پو (G. A. Poe) نے اپنی ایک چھوٹی سی نظم میں اس خیال کو نہایت

سلاہ ارتسٹ ٹرائٹس، ہیڈنگ کی انسٹیٹو بیڈ یا آت ریمن ایڈاٹکس جلد مہتمم صفحہ ۹۰
(مطبوعہ کتب خانہ)

اچھے طریقے سے ادا کیا ہے لیکن تو کے نزدیک خواب دیکھنے والی ذات بھی باب
ایک خواب ہی ہے۔

تصوریت کے نقاد نہایت خوشی سے یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ
یہی ایک صورت ہے جو تصوریت منطقی توافق کے ساتھ اختیار کر سکتی ہے اور
چونکہ یہ ایک بیہودہ خیال ہے لہذا ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ساری تصوریت
قابل رد ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایک بے معنی و بیہودہ نقطہ آغاز پر قائم ہے۔
لیکن براؤن نے جو ایک مشہور عامی تصوریت ہے خود ان لوگوں میں سے ایک ہے ۷۳
جنہوں نے نظریہ ہمہ نام کا منطقی بیہودہ پن نہایت وضاحت کے ساتھ ظاہر کیا ہے
جو یہ ہے کہ اس نظریے کا قائل اپنے وجود کا اقرار کرنے میں جس چیز کو ثابت
کرنا چاہتا ہے اس کو ابتدائی میں فرض کر لیتا ہے کیونکہ انجی یا انا تجر ہے کا
بدی معروض ہرگز نہیں بلکہ ایک نہایت مرکب وجود ہے۔ پارٹیل نے اس مطلب
کو اس طرح ادا کیا ہے ”بدی تجر“ (یعنی) قائل ہمہ نام کی ذات یا انا جزی بھی ہے
اوکلی بھی اور اس کا کلی پیلو ہی اس کو ہمیشہ اس کی ذات کے اور ار لے جاتا ہے
یہ اس کل کی زندگی ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔“

اب وہ گل کیا ہے جس کا نفس یا موضوع ایک حصہ ہے یا کیا ہم اپنے اس
بنیادی سوال کا غلط جواب نہیں دے رہے ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ”موضوع“

۷۴۔ اس نظم کا عنوان (A. Dream Within a Dream) ہے۔

۷۵۔ آرا این ۱۷ ہمارے ہیڈنگ کی انسکلو پیڈیا ان ریجن انڈیکس جلد یازدہم صفحہ ۷۰۰ پر انہی نمون
سے بطور لگائی چاس کا عنوان نظریہ ہمہ نام Solipsism ہے یہ ایک نہایت قیمتی مضمون ہے جو اس نظریے کے
منوی حنی اور تاریخ کے لفظ و مبادی کا نشان لگاتا ہے۔ یہاں یہ بتلایا جاتا ضروری ہے کہ برائے من نفس کو بدی
تجر قرار دینے (اس کے لیے دیکھو میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) صفحہ ۱۴۰)
اور اس کو ابتدائی مسئلہ کہنے میں اپنے کو منطقی طور پر نظریہ ہمہ نام کا حامی قرار دیتا ہے وہ اس خیال کو باطن ”وکر تصوریت“
کی طرف منسوب کرتا ہے شاید اس کو اکثر تصوریت کہے جائے ”وکر شخصیت“ کہنا چاہیے تعالیٰ میری رائے میں ملحد شخصیت ”کا
یہ ایک بفر نفس ہے۔

باب

جو اپنی ذات میں معدومات کا حامل ہے، ایک برتر شے ہے کیا ہمارا یہ قول ہم کو ہمہ تنم کا قائل نہیں قرار دیتا؟ ہاں اگر موضوع سے ہماری مراد انفسِ ابدی محدود ذہن ہے۔ اگر ہم موضوع معروض کی اضافت پر غور کریں تو ہمیں تصوریات کی یہ تعریف حاصل ہوتی ہے: ”فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے تصوریات علمِ بالِ تجربہ کو ایک ایسا عمل سمجھتی ہے جس میں دو اجزاء، موضوع و معروض، ایک دوسرے کے ساتھ باہمی احتیاج کی ایک ایسی کامل اضافت رکھتے ہیں جیسے تانے اور بانے میں پائی جاتی ہے۔۔۔۔۔ ذہن کے بغیر منظم دنیا کا وجود نہیں، موضوع اور اس کے تصورات ہی کے عمل کی وجہ سے ادراک حواسی کا ہر ہم زدہ و غیر مربوط مواد (جو خود ان دونوں عناصر سے لبریز ہے) نظامِ اشیاء کی وہ کورت اختیار کرتا ہے جس کو ہم فطرتاً کہتے ہیں اور جو موضوع کے اسی طرح مقابل ہے جس طرح کہ بدن روح کے جس کے تقابل کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس نے بدن کو پیدا کیا ہے۔ اس کے برخلاف بغیر دنیا کے ذہن کا وجود نہیں، موضوع پر جو ماحول کا عمل ہوتا ہے اسی کی وجہ سے وہ تصوری فعالیت وجود میں آتی ہے جس پر اس کی سببی مشل ہے۔ یہی وہ استعداد ہے جو ہماری روحانی زندگی کی عمیق ترین صداقت ہے۔“ فلسفے کے بنیادی سوال کے جواب دینے کا یہ طریقہ یقینی نہیں ہمہ تنم کے نظریے سے دود لے جاتا ہے۔ لیکن یہ ہمیں پوچھا کہ کیا ہر سبب؟ نقاد کہتے ہیں کہ سید صے مطہریت کے صفحہ میں اس طرح تصوریات کی رفاص ہمہ تنم و مطہریت کے درمیان حرکت کرتی ہے۔ تصوریات مطلقہ کی رو سے ساری حقیقت واحد منظم بالذات و دی عمل کل ہے جس کے محدود موضوع و معروض جزئی حصص ہیں۔ لیکن اس کل کو مطلق یا تصوری مطلق کہنا ہے تصوریات مطلقہ کی کبھی حقیقت میں تردید نہیں کی گئی کہ اس کے ٹمنوں نے بار بار کہا کہ وہ اس کی تردید کرنے والے ہیں۔ اکثر اس کے بنیادی اصول کو نظر انداز کیا گیا، یا اس کو فضول کہا گیا ہے لیکن کبھی اس کی تردید نہیں کی گئی۔

باب

بہر حال ان دونوں انتہائی صورتوں کو ماننے کے بغیر بھی ہم تصویریت کے حامی بن سکتے ہیں۔ یہاں بھی دوسرے امور کی طرح وسط ہی میں صداقت پائی جاتی ہے۔ لہذا ان دو انتہائی صورتوں کی تردید کے بعد بھی تصویریت بالضرورت باقی رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک دیو کو اس کے بال اور پیر کے ناخن کاٹ کر مارنے کی کوشش کی جائے۔ گویا سن کی طاقت اس کے بال کاٹ لیے جانے کے بعد باقی نہیں رہی، تاہم وہ اس قابل تھا کہ اس کی قوت عود کر آئے۔ تصویریت یا سن کی طرح ایک قوی میل دیو ہے لیکن ہے کہ وہ آج اپنے اعدا کے سامنے سرنگوں ہو لیکن کل وہ انھیں غارت کر سکتی ہے۔ یہ سہ گز قرین قیاس نہیں کہ بیسویں صدی کے پچیس یا کچھ زیادہ سال اس فلسفے کو تباہ کر سکیں گے جو میل سے زیادہ صدی نہایت عمدگی کے ساتھ نشوونما کرتا رہا۔ جب تصویریت فنا ہوگی تو مخالفت نظریات بھی فنا ہو جائیں گے اور خود فلسفہ بھی باقی نہ رہے گا۔

۳ تصویریت کے بعض جدید اصطلاحات

ای اے برائٹ من (E.S. Brightman) نے اپنی کتاب (A Philosophy of Ideals) (نصب العینوں کا فلسفہ) میں تصویریت کے چار انواع میں امتیاز کیا ہے۔ پہلی افلاطونی تصویریت ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسانی نصب العینوں اور قیمتوں کی خارجی حقیقت کا دعویٰ کرتی ہے دوسری بار سکل کی تصویریت ہے جو اپنے بانی بشپ بار سکل کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس چیز کا ہیں علم ہوتا ہے وہ ذہن یا شعور کی ماہیت رکھتی ہے۔ لیکن اس کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ

باب

احتمال اس امر کا ہے کہ تمام حقیقت اپنے عین ماہیت کے لحاظ سے ذہنی چیزیں ہیں وہ حصہ بھی شامل ہے جس کا ایس علم نہیں۔ تیسری میگیل کی تصویریت ہے جس کا استدلال یہ ہے کہ واحد ذی عقل نظام کا کمال تو اتنی ہی ایک خالص حقیقت یا قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ چوتھی نوع لائٹ کے تصوریت ہے جو جزئی کے عظیم اثنان فلسفی لائٹ کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کی رو سے ذات یا شخصیت ہی واحد انتہائی و اسبابی حقیقت ہے تیسری نوع کو بعض دفعہ فطری تصویریت کہا جاتا ہے اور چوتھی خصوصیتی تصویریت یا محض پرنزم (Personalism) یا دیونیت کہلاتی ہے۔

ہارٹلے (Hartley) نے بھی اپنی کتاب (Idealism as Philosophy) (تصویریت بحیثیت فلسفہ) میں تصویریت کی چار انواع میں تفریق کی ہے جو برائٹ من کی بیان کردہ چار انواع کے مانند ہیں مگر کچھ استثنائات کے ساتھ جن کا ذکر ابھی آتا ہے۔ ہارٹلے تصویریت مطلقہ کو (جس کو برائٹ من میگیل کی تصویریت کہتا ہے) تصویریت کی برترین شکل قرار دیتا ہے اس کے بعد ماہیت کے لحاظ سے روحانی کثرت کا درجہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے انتہائی حقیقت ارواح یا ارواح کی جماعت اور اندک کے برترین وجود پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں تصویریت شخصیت (جس کو برائٹ من اعلیٰ ترین شکل قرار دیتا ہے) اور ہارٹلے کی تصویریت شامل ہو جاتی ہے۔ ہارٹلے روحانی وحدیت کو تیسری نوع قرار دیتا ہے جس کی رو سے حقیقت واحد غیر شخصی روحانی قوت ہے جو ساری چیزوں میں اپنا اظہار کر رہی ہے۔ وہ شہوینہ اور برگسان کو اس نوع کا حامی قرار دیتا ہے۔ برائٹ من نے جو مسلمانانہ پیش کیا ہے وہ اس قسم کی تصویریت کو نظر انداز کرتا ہے لیکن یقینی طور پر یہ کمال اصطلاحات میں اس کا سوال ہونا ضروری ہے جو چوتھی قسم کے لیے ہارٹلے انتہائی تصویریت کو پیش کرتا ہے جو ایمانیات کو کائنات کے استفادہ کی فلسفہ پر مبنی ہے۔ اس کو بعض دفعہ سائنسدان یا غیر تصویریت بھی کہا جاتا ہے۔ شاید برائٹ من اس کو میگیل کی تصویریت کے تحت جگہ دے گا لیکن حقیقت یہ تصویریت کی ایک جدا شکل ہے۔

۷۶

باب

ان دونوں تعلیمات میں ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ برائے من فلاطونی تصویریت کو بجا طور پر تصویریت کی ایک بے شکل شکل قرار دیتا ہے۔ اسی شکل سے ڈین ایچ اور دوسرے مجموعہ تصویریت کا تعلق ہے۔ ان لوگوں کو ہمارے کی امتیاز کردہ دوسری شکلوں سے وابستہ کرنا غلطی ہوگی۔ علاوہ ان میں ان دونوں تصنیفوں نے اس جدید تصویریت کو بالکل نظر انداز کر دیا جس کو انہی میں کمزور چپے جھٹیلے دیگر فلاسفہ نے ترقی دی ہے گو اس کی بنیاد ہیگل کا فلسفہ ہے تاہم وہ جزئی انگشتان اور امریکی کی تصویریت مطلقہ سے اس قدر مختلف ہے کہ اس کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا چاہئے۔ اس لیے میری رائے میں مجموعہ تصویریت کا مندرجہ ذیل اہمطخان ضروری ہے۔

- ۱۔ وجود مطلق بحیثیت روح
(کرچی اور جینٹیلے، بکھو باب پنجم باب اول بندہ)
- ۲۔ وجود مطلق بحیثیت عقل
(براؤلے، بوساکوٹ، کراٹین، ہارنلے،
پاولسن، ونڈلینڈ و دیگر فلاسفہ)
- ۳۔ وجود مطلق بحیثیت ذی عقل ذات یا ارادہ
(رامس، ہاکنگ، لے ٹن، ہس، کالکسن،
پینگل، پراسین، وغیرہم)
- ۱۔ تصویریت شخصیہ
(ہاقون، فیلون، برائٹ من، میاک، کون، وغیرہم)
- ۲۔ وینیت
(وارڈ وغیرہ)
- برگسان اور اس کے اتباع
نیا تارپ، کیا سیریر وغیرہم
ڈین ایچ وغیرہ

تصویریت مطلقہ

۲۔ روحانی کثرتیت

۳۔ روحانی وحدت

۴۔ برائے متفک تصویریت، یا نو، کائنات

۵۔ فلاطونی تصویریت

باب (۲)

تصویریت کے طریقے

۱۔ کیا تصویریت کا کوئی طریقہ بھی ہے؟

انیسویں صدی کی ابتداء میں جو رد عمل تصویریت کے خلاف شروع ہوا اور جس کی ابتدا حقیقت و یقینیت کی تکمیل میں جا کر ہوئی، اس کا محرک کچھ یہ خواہش بھی تھی کہ فلسفے کو سائنس کا بنایا جائے۔ فلسفے کے ان دونوں اقسام کے نمائندوں کا تصویریت کے خلاف جو سب سے زیادہ عام الزام ہے وہ یہ ہے کہ یہاں ایک خاص حکیمانہ (سائنس کا) طریقہ عمل موجود نہیں۔ لکھا یہ الزام صحیح ہے؟ بعض حامیان تصویریت کے اقوال کو سن کر اور نیز یہ دیکھ کر کہ ان میں سے اکثر اپنے طریقے کو واضح طور پر بیان کرنے میں ناکامیاب ثابت ہوئے ہیں ہمیں یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ الزام صحیح ہو۔ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ تصور یہ کا جو بھی طریقہ ہے اس کو تصویریت کے نظریے کو تسلیم کی توضیح کی خاطر پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔

اسی عمل کی وجہ سے نقاد کے اس الزام میں کچھ وزن پیدا ہو جاتا ہے کہ تصورات کا کوئی طریقہ نہیں، وہ محض ایک روایتی یا ادبی فلسفہ ہے۔ لیکن چونکہ فلسفے کو ترقی پذیر حکیمانہ دبا طریقہ ہونا چاہئے لہذا تصورات دراصل ایک ذمہ دہ و بہن فلسفے کے سماجی سمجھ نہیں جب بوسائحوٹ جیسا عظیم اثنان فلسفی یہ لکھے کہ مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے طریقے کے متعلق یہ ساری کچھ اس مجھے تو مہل و طلال نیچر معلوم ہوتی ہے تو پھر نقاد کا یہ الزام صحیح سمجھا جاسکتا ہے۔ اسی اثنان برائشاس نے بجا طور پر اس امر کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے کہ بہت سارے تصورات یہ طریقے کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں اس کا مضمون (The Personalistic Method in Philosophy) تصوریت شخصیت کے نقطہ نظر سے طریقے کا ایک عمدہ بیان ہے اور اس غلط یقین کے دور کرنے میں ضرور مدد دے گا کہ تصوریہ اسے فکر و نظر میں کسی طریقے کے پابند نہیں۔

۷۸

بلاشبہ یہ غلط خیال ہے اور بہتوں کو اس سے دھوکا ہوا ہے۔ تصورات کا کم سے کم ایک طریقہ ضرور رہا ہے اور وہ جدلیاتی طریقہ ہے۔ گو یہ بانی کین سال ہے تاہم فحول فلاسفہ تصورات اسی طریقے کو اب بھی برابر استعمال کرتے ہیں۔ ہم اس روایتی طریقے پر اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

۲۔ جدلیاتی طریقہ

مغربی تہذیب میں وحدیت کا پہلا عظیم اثنان ٹال پارمی نامندس Parmenides تھا، وہ ایک یونانی فلسفی تھا، جو فلاطون سے پہلے گزر رہا ہے

لے باحوٹ کا قول اس کی کتاب Three lectures on Aesthetics مضمون دوم میں کہ ہے

لیا گیا ہے۔ دیکھ Methodist Review جلد ۳، صفحہ ۳۶۸، مضمون ۳۸، ای۔ ایں برائشاس کا مضمون

مولانا لا۔

اور جس نے فلاطون کے لیے راستہ تیار کیا ہے جب بار مینڈس اور اس کے شاگرد
 زینو نے فہم عام کے مختلف تصورات کے متعدد تناقضات ظاہر کیے تو ان کا
 طریقہ استدلال دراصل مدلیاتی تھا۔ ہم خصوصیت کے ساتھ تصور حرکت پر غور
 کریں گے۔ اس تصور کے تناقضات کو بعد استبعادات زینو کہا جاتا ہے اور جب
 سے کہ اس نے ان کو پیش کیا ہے یہ فلسفے میں خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ ان میں سے
 ایک تیر پڑاں کا استبعاد کہلاتا ہے اور دوسرا اکیلز اور کچھوے کا استبعاد اکیلز
 ایک خرگوش ہے۔ زینو نے استدلال کیا کہ تیر حرکت نہیں کر سکتا کیونکہ یا تو وہ
 اس جگہ حرکت کرے گا جہاں پر وہ ہے یا اس جگہ جہاں پر وہ نہیں اور یہ دونوں
 حالتیں ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ حجت کرتا ہے کہ خرگوش کچھوے کو کبھی نہیں پھڑکتا۔
 اس طرح اس نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ حرکت ناممکن ہے اور ہستی ناقابل حرکت۔
 یہ جدلیاتی طریقے کا پہلا استعمال ہے جس کا ہمیں علم ہے اور جو ابتداء میں محض اس
 امر پر مشتمل تھا کہ تصورات کے تناقضات و استبعادات کو بتلادیا جائے اور جس
 تصور میں تناقضات پائے جائیں اس کو ہمیں قرار دیا جائے۔ اس طریقے کو سقراط
 کے سوال و جواب والے طریقے سے بہت وسعت دی گئی جس کو فلاطون کے
 مکالمات میں پیش کیا گیا ہے۔ سقراط و فلاطون دونوں نے اس طریقے کو ان
 تصورات کے حصول کے لیے استعمال کیا جو تناقض سے پاک ہیں۔ وہ پہلے کسی
 تعریف کے پوشیدہ اسام کو ظاہر کرتے تھے اور پھر دوسری تعریف کے اور پھر
 تیسری کے و قس علی ذلک لیکن عموماً بالآخر یا تو وہ شے زیر بحث کی اجمعی طرح
 تعریف کر دیتے یا پڑھنے والے پر چھوڑ دیتے کہ وہ خود ایک عمدہ تعریف دریافت
 کر لے۔ اس تعریف میں وہ صداقت شامل ہوتی جو ان متعدد مستردہ تعریفات
 میں پوشیدہ تھی اور غلطی سے پاک ہوتی۔ اس طرح سقراط اور فلاطون نے جدلیاتی
 طریقے کو ایک تعمیری طریقہ بنا دیا۔

صدیوں بعد ہیگل نے اس قدیم جدلیاتی طریقے کو لیا اور ایک اسامی
 مابعد الطبیعیاتی طریقہ استدلال کی حیثیت سے اس کو مکمل کیا کسی دوسری چیز کی
 بہ نسبت زیادہ تر اسی طریقے کے استعمال نے ہیگل کو ”جدید تصوریت کا آدم قرعہ دیا۔“

اس کا استدلال یہ تھا کہ ہر تصور (جب اس کے معنی پر غور کیا جاتا ہے تو وہ) ایک متضاد تصور کے تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ یہ متضاد تصورات اس حد اقل کے دو پہلوؤں پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے والے تصور میں پائی جاتی ہے اور یہ پھر انہی باری میں ایک دوسرے اعلیٰ تر تصور کے موافق ہونے چاہئیں، جو اس معنی میں اعلیٰ تر ہو کہ ابتدائی تصور کی یہ نسبت تناقض سے زیادہ پاک ہو۔ مثلاً ہمتی کے تصور سے ابتداء کر کے ہم عدم ہستی تک پہنچتے ہیں، جو اس کا تضاد ہے اور یہ دونوں تکون کے تصور میں اگر متوافق ہو جاتے ہیں کسی تعقل کے معنی کے ایجابی دہائی پہلو کو دریافت کرنے اور ان کو ایک اعلیٰ تر تعقل کے موافق بنانے کے غل کوئی شکل فکر کی جدلیاتی حرکت کہتا ہے۔ اس کی انتہا تصور مطلق میں ہوتی ہے جو اس عمل میں ظاہر ہونے والے تمام تضادات کا کامل توافق ہے۔

لوتوینرگ اپنی کتاب (Hegel selections) (انتخابات ہیگل) کے مقدمے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ طریقہ حقیقت میں درست ہے لیکن ہیگل نے جو فلسفیانہ نظام اس طریقے کے استعمال کی وجہ سے قائم کیا ہے وہ دراصل مغالطہ آئینہ ہے۔ اس سے کم از کم یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل کے جدلیاتی طریقے کو اب بھی ایک ایسا قابل فلسفی تسلیم کرتا ہے جو ہیگل کا پیرو نہیں۔ جب بوسا کوٹ نے اس عبارت کے بعد جس کا اوپر ذکر ہوا فوراً اس چیز کا اضافہ کیا کہ ”فلسفے میں مجھے صرف ایک طریقہ کا علم ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام متعلقہ واقعات کو ایسے تصورات میں پھیلا دیا جائے“ ۸۰۔ جو فکر کے نزدیک جامع و مانع و متوافق بالذات تسلیم کر لیے جائیں، تو اس نے جدلیاتی طریقے کو قبول کر لیا جس کی ہیگل نے تکمیل کی تھی۔ بوسا کوٹ نے اپنی ساری تصانیف میں اس طریقے کو تسلیم کر لیا ہے اور فلسفیانہ مسائل کے حل میں اس کا براہ استعمال کیا ہے جس شخص کو یہ معلوم نہ ہو کہ تصور یہ کی ساری تصنیفات پر جدلیاتی طریقے کی اس جدید ہیگلی صورت کا اثر رہا ہے وہ جدید تصوریت کے

۱۔ سیری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہیگل کا انتخاب۔ بھجواؤ محسوساً

۲۔ مقالات کا تجزیہ نمبر۔

بابت مطالعہ میں کوئی ترقی نہ کر سکے گا۔ اس امر کے دریافت کرنے میں صبر کے ساتھ مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، لیکن تصویریت کو سمجھنے کا یہی راز ہے۔ تاہم تصویریت کا ایک اور روایتی طریقہ ہے اور وہ وجدان کا طریقہ ہے۔ اب ہم اس پر غور کریں گے۔

۳۔ طریقہ وجدان

فلاطون اور ارسطو سے لے کر اب تک تصویریں نے طریقہ وجدان کی ایک نہ ایک صورت پر زور دیا ہے۔ لفظ وجدان مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے، لیکن سب میں مشترک تصور صداقت کا وہ راست یا بدیہی وقوف ہے جو عمومی فکر کے تحلیلی، استدلالی قدم بہ قدم چلنے والے طریقہ کا ضد ہے۔ فلاطینوس (Plotinus) کا (۲۰۵ء تا ۲۷۰ء) (جو ایک عظیم الشان نوافلاطونی فلسفی صوفی تھا) اس امر پر اصرار تھا کہ عقلی علم کا وجود جو استدلال سے حاصل ہوتا ہے، صرف اس لیے ہے کہ ذہن کو اس نقطے تک پہنچا دے جہاں وہ حقیقت کے متعلق ایسی بصیرت حاصل کر سکتا ہے جو استدلالی عقل کی جداگانہ تفکیلات کے ماوراء ہوتی ہے۔ سینٹ اگسٹائین اور تمام عیسائی صوفی فلاسفہ کی رائے بھی اسی کے قائل تھی سینٹ انسلم (۱۰۳۷ء تا ۱۱۰۹ء) نے پہلی مرتبہ لاطینی لفظ Intuitus (وجدان) کو اصطلاحی معنی میں استعمال کیا جو وجود من حیث ہو کے بدیہی علم کے ہیں۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ سینٹ پال کے مقولے پر اس کا انطباق کیا بلکہ اب میں جو ”لوسکین بالمواجبہ جان رہا ہوں“، یہ مطلب یہ کہ وجدانی علم بالمواجبہ ہو کر جاننے کو کہتے ہیں۔ والیٹر ٹنگ، جو مدرسیٹ کا دشمن ہے، کیٹھو کی زبانی کہلواتا ہے: ”اے آسمانی صداقت اب میں صاف و روشن طریقہ پر تیرا نظارہ کروں گا، پوشیدہ طور پر نہیں جیسا کہ اس وقت میسر ہوتا تھا جب کہ زندگی نے ہمیں مارنے والی غیند میں مبتلا کر رکھا تھا۔“

زندگی ایک خواب ہے؛ موت ہمیں بیدار کرتی ہے؛
 مدرسیٹ کے دوسرے فلسفیوں نے وجدان کے لفظ کو سینٹ انکم والے معنی
 ہی میں استعمال کیا ہے۔ شی ڈالیر (Chevalier) نے ڈیکارٹ کی جو تفسیریں سنیں
 لکھی ہیں اس میں وہ حتیٰ طریقہ پر ثابت کرتا ہے کہ فلسفہ جدید کے بانی اور تحصیل
 سندس کے کشف نے اس طریقہ کو عقلی استدلال کے ساتھ استعمال کیا ہے۔
 پیاسکل کا قول ہے کہ "قلب کے اپنے دلائل ہیں جن کا عقل کو علم نہیں"۔ اسپنوزا
 نے علم کی ایک تیسری قسم کا ذکر کیا ہے جو اور اک و نقل کے علم سے برتر ہے
 جس کو وہ حکیمانہ وجدان (Scientia intuitiva) کہتا ہے، اور اس کے نزدیک
 یہ کلی حقیقت کا بدیہی وجدان یا خدا کی عقلی محبت ہے۔ فشنے اور ٹلنگ ہینگل کے
 عظیم انسان جرمین معاصر خصوصیت کے ساتھ اس طریقہ علم پر زور دیتے ہیں۔
 زماں جدید میں مشہور فریج فلسفی، اور ادب کا نوبل پرائز حاصل کرنے والے
 ہنری برگسٹن علم وجدانی کی شدت کے ساتھ اس لیے حمایت کرتا ہے کہ اس سے
 سائنس کے تحلیلی طریقے کے بہ نسبت حقیقت کی ماہیت کے متعلق زیادہ عمیق و
 صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ وجدان کی اس طرح تعریف کرتا ہے: وجدان جلت ہے
 جو بے غرض اور شاعر بالذات ہے اور اپنے معرض پر غور کرنے اور اس کو
 غیر متعین طور پر وسیع کرنے کے قابل بن گئی ہے۔ وجدان عقل کے نقصان کو دور
 کرتی ہے جو دراصل حقیقت کے زیادہ ٹھوس حصوں سے کام لینے کا ایک
 آلہ ہے۔ وجدان سے ہمیں حقیقت کی باطنی و حقیقی روح کا پتا چلتا ہے۔ گو
 انسان وجدان سے زیادہ فہم عقلی یا استدلال عقلی سے کام لیتا ہے لیکن وجدان
 اسی وقت کام میں آتا ہے جب ہمارے عمیق ترین اغراض کا معاملہ ہوتا ہے۔
 یہ ہماری شخصیت، ہماری حریت، کل فطرت میں ہمارے رہنے، ہماری ابتدا
 اور شاید ہماری انتہا پر روشنی ڈالتا ہے جو گو کم زور و مضطرب ہوتی ہے تاہم یہ
 رات کی اس تاریکی کو دور کر سکتی ہے جہاں ہمیں عقل چھوڑ جاتی ہے، یہیں فلسفے کی

بنیاد سائنس پر قائم کرنی چاہئے، لیکن ہمیں اس کی تعبیر مدرب و غیر مدرب و جدانات کی بنیاد پر بھی کھڑی کرنی چاہئے اور ان کو قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے راستے کے طور پر استعمال کرنا چاہئے جو شخص طریقہ وجدان کا استعمال فلسفیانہ صداقت کے حصول کے لیے نہیں کرتا وہ تصویریت کو سمجھنے کی بھی امید نہیں کر سکتا۔

۴۔ تفسینی مقرونیت کا طریقہ

اب ہمیں تصویریت کے حقیقی طریقے کے طور پر طریقہ ”تفسینی مقرونیت“ کی تشکیل کی کوشش کرنی چاہئے یہ جدلیاتی طریقے اور وجدانی طریقے سے تیار ہوگا۔ میں اس طریقہ کو طریقہ ”تفسینی مقرونیت“ اس لیے کہ رہا ہوں کہ اس کا حقیقت کے طریقہ ”تعبیری تجربی“ سے جہان تک ممکن ہو سکے پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کروں جس کی توضیح حصہ سوم باب دوم میں کی گئی ہے۔

تفسینی کا لفظ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوا جس معنی میں کہ وہ منطق میں حد منطقی کی تفسین کی تعلیم میں ہوتا ہے کسی لفظ کی تفسین اس وقت بیان کی جاتی ہے جب کہ ہم اس کی ایک مثال لے کر اس کی ماہیت میں شامل ہونے والے سارے عناصر یا اجزایں ان کی لفظ تفسینی کا اس معنی میں استعمال کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی وجود کی ما بعد الطبیعیاتی حقیقت اس کی تمام صفات یا اضافات یا حیثیتوں پر مشتمل ہوتی ہے، خواہ وہ کچھ ہوں یا کسی حد تک بھی مکان و زمان میں ایک دوسرے سے جدا ہوں تفسینی خصوصیات اپنے کمال و عمق کے ساتھ اور ایک دوسرے کے تعلق کے لحاظ سے اس طریقہ کا وہ پہلو ہیں جن کو لفظ تفسینی تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ اس کا اظہار اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ کسی شے کے تمام پہلوؤں کو ”مثلاً“ یا ”بجائے“ دیکھا جائے ”لفظ مقرونیت جزی و بے مثل پہلو پر زور دیتا ہے۔ ہر وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ وہ بے مثل ہے مقرونیت کا

لفظ اس امر کی دلالت کے لیے استعمال کیا گیا ہے کہ تعیناتی صفات کا استخراج کچھ بات
 ایسے بے شکل طریقے سے ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ایک انفرادیت یا کل مقرون کی تشکیل
 عمل میں آئی ہے۔ اس طرح تعیناتی مقرونیت کا طریقہ کل مقرون کی تلاش کرتا ہے
 جو کسی شے کے ان پہلوؤں میں وحدت پیدا کرتا ہے جو بظاہر متناقض معلوم
 ہوتے ہیں یہ کل مقرون اس جزی شے کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ لہذا ہم
 ان حقائق کو جو توضیحی مقرونیت کے طریقے سے حاصل ہوتے ہیں کلیات مقرون
 یا احتمالی نظامات کہہ سکتے ہیں جب حقیقت کا مابعد الطبیعیاتی نہ حیاتیاتی مادی
 تصور پیش نظر ہوتا ہے تو یہ حقیقت کے ناقابل تحویل اکائیاں قرار دی جاسکتی ہیں۔
 یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ طریقہ فرض کرتا ہے کہ حقیقت مابعد الطبیعیاتی معنی
 کے لحاظ سے کلیات مقرون پر مشتمل ہے۔ ابتدائی میں وہ اس امر سے انکار
 کرتا ہے کہ تجریدی وغیر مربوط "سخت ذرات" یا "نرم ارواح" پائی جاتی ہیں موجود
 ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ صفات یا کیفیات کی ترکیب عمل میں آئی ہو جو شے
 بھی وجود رکھتی ہے وہ دوسری شے سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے ایک
 ترکیبی کل کی تشکیل عمل میں آتی ہے عینیت محض یا اختلاف محض ناقابل فکر ہیں۔
 ہر وجود جو کسی بھی قسم کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا دعویٰ کر سکتا ہے، اپنی اصلی
 ہیئت میں عینیت فی الاختلاف یا کلیت مقرون ہے۔
 جس مسئلے سے ہر مفکر کو سابقہ پڑتا ہے وہ اس امر کا دریافت کرنا ہے کہ
 وہ مخصوص کلی مقرون کیا ہے جس سے تجربے کا کوئی پہلو تعلق رکھتا ہے۔ اس کو
 ان اشارات کا تتبع کرنا پڑتا ہے جو اس خاص پہلو سے حاصل ہوتے ہیں
 یہاں تک کہ وہ ان دوسرے پہلوؤں تک جا پہنچتا ہے جو اس کو اس اصل
 نمونے کے ادراک کے قابل بناتے ہیں جس سے اس موجودہ پہلو اور دوسرے
 متعلقہ پہلوؤں کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کو ابتدا ہی اس مفروضے سے کرنی چاہئے کہ
 اس اصل نمونے کا وجود پایا جاتا ہے اور ذہن اس کو دریافت کرنے کے قابل ہے۔
 اور اس کلی مقرون کے قلب حقیقت تک پہنچنے کے لیے اس کو وحدان کا بھی
 استعمال کرنا چاہئے اور فکر کا بھی۔ لیکن تعیناتی مقرونیت کے طریقہ کا اہم نکتہ تو یہ ہے کہ

باب

۸۴

وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ تمام مظاہر یا سارے پہلوؤں کا معاینہ ایک ایسی عینیت کے تعلق سے کیا جانا چاہئے جو ان میں وحدت پیدا کرتی ہے اور یہ سب مل کر ایک مجموعہ نہیں بلکہ ایک کلی مقرون بن جاتے ہیں۔ ایک مثال سے اس کی توضیح ہوگی۔ لٹڈ برگ نے نیو بارگ سے پیرس تک جو پرواز کی اس کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کیا ہے؟ فہم عام کے نقطہ نظر سے ہو بازاری کی تاریخ میں یہ ایک نہایت اہم کارنامہ ہے۔ یقیناً مقرونیت کے طریقے کے انطباق سے ہیں اس واقعے کی کیا مابعد الطبیعیاتی حقیقت حاصل ہوگی جس کے وقوع کے مستحق بلاشبہ ہر باخبر شخص کو اتفاق ہوگا؟

بہت ساری طبیعی صفات (یا وہ عناصر جن میں علمائے طبیعیات ان طبیعی صفات کی شمول کریں گے) اس واقعے کا جز ہیں۔ مثلاً خود طیارہ اس کی پیچیدہ وسعت ساخت، وہ مواد جس سے اس کی تعمیر ہوئی ہے۔ ایندھن اور تیل جس کا شین میں استعمال ہوا، لٹڈ برگ کی غذا، کیڑے جو اس نے پیئے، اس کا مادی جسم تضاد موسم کے حالات جو اس کو سفر میں درپیش ہوئے، وہ جگہ جہاں سے وہ چلا اور جہاں پر وہ اترا، اور وہ آلات و ادوات جن کا اس نے تعین راہ کے لیے استعمال کیا۔ ایک جدید اصطلاح کا استعمال کرتے ہوئے ہم لٹڈ برگ کے پرواز کے ان سارے پہلوؤں کو اس مابعد الطبیعیاتی یا کلی مقرون کے کلاں بینی طبیعی موجودات کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ہم اس طبیعی-کیمیائی نظریے کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ سارے جسم معروضات بے شمار پر وٹان اور برقیوں سے مرکب ہیں جو حرکت کے مختلف مداروں میں ہیں۔ تاہم ان سب کی وحدت کا ظہور ایک عظیم اثران حرکت میں ہوا تھا جو پیارس کے جانب عمل میں آئی اور جس کی نگرانی ایک تنہا ہوا باز کر رہا تھا۔ یقیناً مقرونیت کے طریقے کی رو سے لٹڈ برگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت میں یہ سارے کلاں بینی اور خورد بینی موجودات شامل ہیں۔

اس میں حیاتیاتی اور عضویاتی اجزاء بھی شامل تھے جو مذکورہ بالا دونوں قسم کے تھے۔ ہوا باز نے جو غذا کھائی تھی اس کو معدے نے جزو بدن بنایا اور قلب کی متواتر حرکت نے اس کو سارے جسم میں تقسیم کیا اس کے اعصاب، دماغ

اور دوسرے جسمانی اعضا کو اپنا اپنا فعل پوری طرح ادا کرنا پڑا۔ یہ پرواز ایک ایسی
ہستی سے ممکن تھی جو زندگی کے نور سے معمور تھی۔ اور کون جانتا ہے کہ کتنی اور زندہ
عضوہیں ایک نہ ایک طریقے سے اس پرواز سے وابستہ تھیں؟ تاہم ان سارے
عظیم حیاتیاتی و عضویاتی معروضات کو علمائے سائنس بے شمار صیغہ موجودات
میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ اس پرواز میں کتنے ہی چھوٹے بڑے حیاتیاتی و عضویاتی
اجزاء کیوں نہ ہوں تقیینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے سب مابعد الطبیعیاتی
حقیقت میں شامل ہیں۔

اس میں جو مکانی زمانی اضافات شامل ہیں وہ صاف ظاہر ہیں۔
عرصہ و فاصلہ، طیارے کی آسمان میں بلندی، رفتار، حرکت، یہ اور دوسرے تمام
مکانی زمانی پہلو اس تاریخی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا حصہ ہیں۔ اور
جو اقدار (یا قیمتیں) اس میں شامل ہیں ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ طیارہ،
اینڈرسن، ہیل اور غذا اور ٹکٹ کی قیمت جو گھر آنے کے لیے لنڈبرگ نے
ادا کی، انعام جو اس نے جیتا، طیاروں کی قیمت میں جو اضافہ ہو گیا، یہ ساری
محاشیاتی قیمتیں ہیں جو بلاشبہ پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔
لیکن اس سے پیدا شدہ جانیاتی و اخلاقی اقدار بھی ہیں۔ پرواز کے ختم پر
ایک ایسا ہیرو نمودار ہوتا ہے جس پر بے شمار نوجوان فدا ہوتے ہیں اور اس کی
تقلید کرتے ہیں۔ تقیینی مقرونیت کے طریقے کی رو سے یہ سارے اقدار جن کا
پرواز سے تعلق ہے اس کی حقیقت کا ایک حصہ ہیں ذہنی عناصر تو اور بھی ضروری ہیں۔
لنڈبرگ کا ذہن جس نے اس پرواز کو سوچا، وہ سارے منصوبے جو اس نے
احتیاط کے ساتھ باندھے اور تفصیل کے ساتھ پورے کیے وہ کمال ہنر جو سالہائے سال
کی سخت محنت سے اس کو حاصل ہوا، ہوا بازی کا اصطلاحی علم اور حافظے جو اب تک
محفوظ ہیں، یہ سب اور دوسرے سارے ذہنی عناصر اس پرواز کی مابعد الطبیعیاتی
حقیقت میں شامل کیے جاتے ہیں۔ اور نہ اجتماعی عناصر کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
لوگوں کا وہ جھوم جنہوں نے لنڈبرگ کو پرواز کرنے اور آسمان سے اترتے
دیکھا مہبوت ہو کر ان کا نعرہ تحین بلند کرنا، یہ تمام اور دوسرے اجتماعی عناصر

باب

۸۶

تفصیلی مقرریت کے طریقے کی رو سے اس مخلد الذکر پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا ایک حصہ ہیں۔

تاہم یہ سارے مختلف اجزایا عناصر اس وحدت کے بغیر کیا ہیں جو ان کو یکجا جمع کیے ہوئے ہے؟ تصورات کا یہ دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نصب العین مرتب نظام پایا جاتا ہے اور یہی کلی مقرون جس کے مذکورہ بالا اجزاء حصص ہیں، لنڈبرگ کی پرواز کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ یہ کل کوئی محسوس شے نہیں۔ کوئی اس کو چھو سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے، میں سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے اور نہ کسی عامہ توازن یا کسی ”چھتے حاسہ“ سے جو معلوم یا نامعلوم ہو، دریافت کر سکتا ہے۔ یہ کوئی مکانی زمانی نوع سے تعلق رکھنے والی شے نہیں۔ مکانی زمانی اجزاء اس میں شامل ضرور ہیں، لیکن جب ہم اس کو پرواز کا محض ایک واقعہ کہتے ہیں تو بہت سارے دوسرے اہم عناصر کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور صرف زمانی خصوصیت کو اس کی حقیقت کی دلیل سمجھ لیتے ہیں۔ کلی مقرون ہونے کی حیثیت سے اس کے واقعہ زمانی ہونے کی خصوصیت دوسرے پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو ہے۔ اور یہی بات اس کے ہر پہلو کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔ ہر مادی میکا کی جز، سر حیاتی و عضویاتی جز، ہر روحانی و اجتماعی جز کو، اس کلی مقرون کی ایک تفصیلی صفت سمجھا جانا چاہیے اور کبھی بھی خود اس کل کے ساتھ ایک نہیں کر دیا جانا چاہیے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی حقیقت نہ کسی واحد پہلو، نہ ان کی کسی جماعت، نہ ہر جماعت سے منتخب کردہ پہلوؤں کے مجموعے سے متحد کی جاسکتی ہے، محض اس لیے تمام جماعتوں کے پہلوؤں کی کلیت ہی سے متحد کی جاسکتی ہے جن کو ایک کلی مقرون میں متحد تصور کیا جاتا ہے نہ کہ بعض مجموعے یا کلیت میں۔ اس کل کا دریافت کرنا لنڈبرگ کی پرواز کو بحیثیت مابعد الطبیعیاتی حقیقت کے سمجھنا ہے جو اس کو ہوا بازی کی تاریخ کے ایک واقعے کے طور پر سمجھنے سے بالکل جدا چیز ہے۔ تفصیلی مقرریت کا طریقہ کسی کل کے مختلف عناصر کو ایک حرکی و عضوی کل میں متحد کرنا اور پھر اس متحد و مرتب نظام کو انتہائی حقیقت سمجھنا ہے۔ اس اعتراض کا کہ یہ کلی مقرون فلسفی کے دماغ کی محض ایک پیداوار ہے تصور یہ یہ جواب دیں گے کہ

یہ اپنے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو میں شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو ہم پہچانتے ہی محض اس لیے ہیں کہ ہم اس کلی مقرون سے واقف ہیں جس سے اس کا تعلق ہے۔ ان کو پہلوؤں یا اجزاء کی حیثیت سے جاننا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کلی مقرون کا علم بھی پایا جاتا ہے جس کے یہ اجزاء ہیں۔ اس چیز کا ناقابل ارتقا ثبوت ہے کہ کلیات مقرون حقیقی ہیں۔

تعموریت کے طریقہ کے تصنیفی مقرونیت کے علاوہ اور بہت سارے نام ہیں۔ براؤٹے اس کو اصول عینیت فی الاختلاف کہتا ہے، یعنی ایسے کل کو دریافت کرنے کا طریقہ جس کی تشکیل ایسی غالب عینیت سے ہوئی جو کبھی اختلافات میں پائی جاتی ہے۔ ہاکنکوت اس کو انفرادیت و قیمت کا اصول کہتا ہے، نیز کلی مقرون و اضافیت ذات کا اصول بھی کہتا ہے۔ رائس اس کو توجیہ کہتا ہے۔ ہارٹے اس کو نظریہ کلی کہتا ہے۔ لیکن تمام تصوریہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ وجود حقیقی دراصل وہ کل ہے جو کسی چیز کے تمام مظاہر پہلوؤں پر مشتمل ہو۔ اور وہ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ہمیں اس کل تک فکر و وجدان دونوں کے ذریعے پہنچنا چاہئے۔ ہمیں تضادات کے دریافت کرنے اور ان میں توافق پیدا کرنے کے لیے سختی کے ساتھ جدلیاتی طریقہ کا استعمال کرنا چاہئے۔ لیکن ہمیں اس کی تکمیل و تثمید وجدان کی بصیرت سے کرنی پڑے گی۔

باب (۳)

مسئلہ علم و وجود کا حل تصویریت کی رو سے

احقیقت کا نظریہ مدارج

تصویریت کے نظریہ وجود کا خلاصہ حقیقت کا نظریہ مدارج ہے۔ یہ نظریہ حال ہی میں از سر نو پیش کیا گیا ہے، لیکن یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنی کہ تصویریت یا کم از کم یہ فلاطون کے مکالمات یا ارسطو کی تصانیف کے اتنا قدیم تو ضرور ہے جب فلاطون نے اپنے مکالمہ (Symposium) میں تحریرِ جمال کے مختلف مدارج میں انبیاءِ قائم کیا، اور تصورِ مطلق یا صورتِ جمال کی بحث کو اعلیٰ ترین درجہ قرار دیا تو وہ اسی نظریے کو بیان کر رہا تھا۔ نیز یہ بھی اس کے نظریے کا مرکزی تصور تھا کہ تصورات کی ترتیب مدارج میں مہوئی ہے اور تصورِ خیرِ رب سے بالا و برتر ہے۔ اد جب ارسطو نے نباتات کی نباتی روح کو حیوانات کی حسی روح سے میسر کیا، اور پھر ان دونوں کو انسان کی عقلی روح سے، اور یہ دعویٰ کیا کہ

اعلیٰ تر ارواح میں ادنیٰ تر ارواح کی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں تو وہ بھی نظریہ مدارج ہی کو بیان کر رہا تھا۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ بھی تھا کہ حقیقت باقواہیت سے بالفعلیت کی طرف تدریجی ارتقا کا نام ہے جس میں مادہ پر صورت کا غلبہ و تسلط زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ فلاطینوس نے اسی نظریے کو اپنی اس تعلیم میں تکمیل دی کہ مہنتی کے ادنیٰ مدارج میں سے ہر درجے کا خدا سے اشتراق ہوتا ہے اسی کے اشتراقی وجہ سے تعلیم ابتدائی عیسائی فلسفہ اور قرون وسطیٰ کے تمام مختلف فلسفوں (مثلاً عیسائی، یہودی و عربی) کی اصل و خلاصہ قرار پائی۔ ہم اس کو خصوصیت کے ساتھ اسکوٹس اریجینا میں پاتے ہیں، جو مدرسیٹ کا پہلا عظیم نشان استاد تھا، اور اسی طرح تمام اکابر صوفیائے عیسائیت میں۔ ہم اس کو یہودی قبلہ میں بھی موجود پاتے ہیں، جو قرون وسطیٰ کا یہودی فلسفہ بقہوت تھا۔ نیز اس کو قرون وسطیٰ کے عربی فلسفے میں بھی دیکھتے ہیں خصوصاً ابن رشد ۸۹ ابی سینا، غزالی کے تصانیف میں۔ بروٹو اور اسپنوزا نے اس نظریہ مدارج کو اپنے زمانے کے مطابق بنالیا جیسا کہ ہبگل نے اس کو انیسویں صدی کے ابتدائی زمانے کے موافق کیا تھا۔ نظریہ ارتقا کے پیدا ہونے کے بعد ہی نظریے کے حدود میں اس تعلیم کو پھر سے پیش کیا گیا، خصوصاً برگسان اس بارے میں قابل ذکر ہے۔ لیکن تصویریت کی ابتدا سے اس وقت تک حقیقت کا نظریہ مدارج برابر پیش ہوتا رہا ہے اور اب بھی یہی تصویریت کی مابعد الطبیعیات کی باطنی مابہیت ہے۔

اس نظریے کی رو سے حقیقت کو سمجھنے کا طریقہ یہ نہیں کہ اس کو شروع ہوتے اور ختم ہوتے یا ایک راست خطی جانب ارتقا پاتے تصور کیا جائے بلکہ ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ حقیقت مدارج کے ایسے سلسلے پر مشتمل ہے جس میں ہر ادنیٰ درجہ اعلیٰ درجے میں شامل ہوتا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو ہر درجے کو ارتقائی نقطہ نظر سے دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسے ادنیٰ درجے سے بروز کرتا ہے جو اس کی تعمیری بنیاد کا کام دیتا ہے۔ لیکن ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ تمام مدارج ساتھ ساتھ موجود ہیں اور ہم ایک درجے سے دوسرے درجے تک

باب

عقلی مائل و وجدان کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں۔ حقیقت کی تشبیہ نیویارک کے ان مکانات سے دی جاسکتی ہے جن کے کئی منزل ہوتے ہیں۔ ہمیں ایک منزل یا درجے سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے ایویٹر کے استعمال کی ضرورت ہوتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ وجدان ہی وہ ایویٹر ہے جس کا ہمیں استعمال کرنا پڑتا ہے اور وہ اس رائے میں فلاطون اور فلاطینوس سے ہرگز نیچے نہ تھا۔ گو ہمیں یہ اعتراف ہے کہ وجدان تیز رفتار ایویٹر ہے لیکن استدلالی عقل کا بھی ایک اہم عنصر ایویٹر ضرور پایا جاتا ہے۔ اکثر تصوریہ کا دعویٰ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں حقیقت کے ایک درجے سے دوسرے درجے تک پہنچنے کے جائز طریقے ہیں، اور جیسا کہ ہمیں آگے معلوم ہوگا، بعض کا خیال ہے کہ علم کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے جس کو توجیہ کہا جاتا ہے۔

آرٹیف اے ہارلے کی کتاب (Matter, Life, Mind, and God)

”مادہ، حیات، ذہن و خدا“ کے عنوان ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت کے مدارج کیا ہیں۔ مادہ اور حیات یکجا جمع ہو کر اس شے کی تشکیل کرتے ہیں جس کو عام طور پر فطرت کہا جاتا ہے بشرطیکہ ہم فطرت کو قبل انسانی فطرت کے معنی میں استعمال کریں۔ ہمیں ذہن کو انفرادی و اجتماعی ذہن کی وحدت سمجھنی چاہئے۔ اور خدا کو تمام مدارج سے بلند اور ان سب پر ممتدی۔ بالفاظ دیگر تصورِ ہیت کے نظریہ حقیقت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہم ادنیٰ کو اعلیٰ میں شامل کر کے تو اس کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن اعلیٰ کو ادنیٰ میں تحویل کر کے ہرگز اس کی

توجیہ نہیں کر سکتے، اور نہ ادنیٰ درجے کے الفاظ میں ایسی مابعد الطبیعیات کو پیش کر کے جس میں اعلیٰ درجے کے وجود کے تسلیم کا امکان نہ ہو۔ کسی نہ کسی صورت میں اس اصول کو سارے تصور یہ نے تسلیم کر لیا ہے اور یہی تصوریت کا مرکزی اصول موضوعہ ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصوریت ایک ہمہ معنوی و اہل تک پہنچتی ہے جو بہترین حقیقت ہے۔ ہم اس کو خدا یا وجود مطلق یا محض حقیقت کہہ سکتے ہیں، اس کا انحصار اس طریقہ توجیہ پر ہوگا جس کو خاص خاص تصور یہ استعمال کریں گے۔ لیکن عام طور پر تمام تصوریہ

اس امر متفق ہوں گے کہ ہیں اُسی وقت کسی شے کی کامل مابعد الطبیعیاتی تعریف حاصل ہوتی ہے جب ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کی وجود کے ہر درجے پر کیا ماہیت ہے یعنی وہ حقیقت من حیث کل کے درجے پر کیا ماہیت رکھتی ہے کیونکہ اس درجے میں ادنیٰ درجہ بھی شامل ہوتا ہے۔ سارا ڈالے اور بوسا نکوٹ کی مراد اسی اصول سے ہوتی ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ جزی شے کے متعلق ہر تصدیق کا انتہائی موضوع ہمیشہ حقیقت من حیث کل ہوگا، چنانچہ ہم ہر تصدیق کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ ”حقیقت کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ فلاں فلاں شے کی صحت لازم آتی ہے“ عام مفروضہ جس پر نظریہ مدارج کی بنیاد قائم ہے یہ ہے کہ حقیقت ایک عقلی و متوافق بالذات کل ہے۔

۲۔ مادہ و حیات

تصور میں راضی ہیں کہ علمائے طبیعیات و کیمیا کہیں کہ مادہ کیا ہے بشرطیکہ یہ لوگ کائنات کی ہر شے کو مادے ہی میں تحویل نہ کر دیں۔ وہ راضی ہیں کہ عالم حیاتیات کو یہ کہنے دیں کہ حیات کیا ہے بشرطیکہ وہ آگے بڑھ کر حقیقت کے دوسرے تمام مدارج کو حیاتیاتی خصوصیتوں میں تحویل نہ کر دے۔ تصویریت کے کسی حافی کی خصوصیت کے ساتھ اس امر سے دلچسپی نہیں کہ مابعد الطبیعیات پر انشائین کے نظریہ اضافیت کا، یا سنڈل کے نظریہ توارث کا کیا اثر ہوا۔ لیکن ہر حافی تصویریت کو کائنات کے ان فلسفیانہ نظریوں سے تشویش ہوتی ہے جو اپنی تعمیر کی بنیاد جدید طبیعیات یا جدید حیاتیات پر قائم کر کے ہر شے کو اس چیز میں تحویل کر دیتے ہیں جس کو طبیعیات و حیاتیات حقیقی کہتے ہیں۔ عام طور پر تصویریت کا یہی وہ پہلو ہے جو وہ اُن موجودات کی طرف احتیاء کرتے ہیں جن سے علوم فطریہ، طبیعیات، کیمیا و حیاتیات اور سائنسی علم کے ان

بالک

شمول میں بحث ہوئی ہے جو ان سے مانع و مستفاد ہیں یا ان کی باہمی ترکیب سے حاصل ہوتے ہیں۔
 اب تصویر کے نزدیک مادے کا تصور کیا ہے؟ ان کے خیال میں یہ لفظ نہایت مبہم ہے
 ہمارے اس لفظ کے چار ابتدائی معنی ہیں امتیاز کرتا ہے جو اس امر کے بتلانے کے لیے کافی ہے کہ یہ
 لفظ کس قدر مبہم ہے اور حقیقت کے اس درجے کی طرف تصور یہ کیا خصوصی پہلو اختیار کرتا ہے لیکن
 یہ سارے معنی ایک خاص حالت سے پیدا ہوتے ہیں جس کو مرکزی حالت کہنا درست ہو گا یعنی طبیعیات
 ایک تجربی علم ہونے کی وجہ سے اپنا موضوع بحث اس دائرے میں پاتی ہے جس کا
 اور اک ہمارے حواس سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر طبیعیات معطیات حواس
 سے تمام ذہنی اضافتوں و حیثیتوں کی تحدید کرتی ہے اور فطرت کی ایک ایسی
 دنیا کی تعمیر کرتی ہے جو بقول ڈائٹنڈ کے ”ذہن کے لیے بند ہے“ اس لیے
 مادے کے چار معنی پیدا ہوتے ہیں: (i) مادے سے اکثر مراد وہ شے ہوتی ہے جو
 ذہن یا روح کے مخالف ہے (ii) مادہ جو مادی دنیا کے ہم معنی ہے جو اس کے
 معمولی اشیاء کا ایک اہم عام ہے مثلاً گرسی، مکان، چٹان، پہاڑ، وادی، ابر،
 دریا وغیرہ جو خواب، خیال، بصیرت جیسے وہی چیزوں کے متضاد ہیں، اسی لیے
 یہ مادے کے عام فہم معنی سمجھے جاسکتے ہیں (iii) لیکن سائنس دان اور ان لوگوں
 کے لیے جو سائنس کے تصورات میں مستغرق ہوتے ہیں مادے سے مراد ذرات
 سالمات، پروٹان اور برقیہ، ناکارگی، جمود اور دوسرے وہ موجودات ہیں
 جن کو علمائے سائنس مدرکات کی توجیہ کے لیے تسلیم کرتے ہیں۔ (iv) (v) مادے سے
 مراد ہمارے اور اک کا واحد و ناقابل اور اک جو ہر یا علت بھی ہو سکتی ہے۔
 اسی چوتھے معنی میں ہمارے اپنے ذہنی تصوریت یا ذہنیت کے ذریعے مادے
 کو رد کرنے کی سخت کوشش کی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں کسی فلسفی کا اس
 معنی پر یقین نہیں۔ چنانچہ براؤن کہتا ہے: ”ان دنوں ہر قابل فلسفی خواہ وہ
 مادے کے مستقل وجود کا انکار کرے یا اقرار، ایک ایسی شے کا اقرار یا انکار
 کرتا ہے جو اس چیز سے بہت زیادہ لطیف اور بہت زیادہ بہتر طریقے سے
 تحلیل شدہ ہوتی ہے جس کو ہمارے بار کلمے اور ڈیکارٹ نے الفاظ کی اسی صورت میں
 سمجھا تھا“ تصوریت کے لفظ نظر سے مادہ حقیقت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے

۹۲

جس سے طبیعیات اور کیمیا میں بحث ہوتی ہے، جس کے عناصر مشہور ہیں اور جس کے خواص نہایت عام ہیں۔ یہ کچھ تو کلاں بینی موجودات سے مرکب ہے اور کچھ خورد بینی موجودات سے۔ مادے اور ذہن میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں، لیکن مادہ دائرہ ادراک کے نامیاتی و ذہنی اجزاء کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ ایک جائز تجرید ہے اگر اس کا تجرید ہونا تسلیم کر لیا جائے، لیکن یہ تجرید ناجائز اس وقت بن جاتی ہے جب مادے ہی کو واحد حقیقت بنا دیا جاتا ہے اور تماموں کی اسی میں تحویل کی جاتی ہے، جیسا کہ فطرت کی تمام مابعد الطبیعیاتی صورتوں میں ہوتا ہے۔

اب تصویر یہ کے نزدیک ذہن کا کیا تعقل ہے؟ کیا ذی حیات مادے کی ایسی بے مثل صفات، یا کم از کم تفاعلات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو حقیقت کا ایک جداگانہ درجہ قرار دینے میں حق بجانب ہو سکتے ہیں جو مادے سے اعلیٰ تر ہے۔ اگر ایسا ہے تو کیا ہم اس امتیاز کو مطلق کہہ سکتے ہیں؟ یا صرف مادے ہی کا تدریجی طور پر حیات کی صورت میں بروز ہوتا ہے؟ یہاں علمائے تقویت میں اختلاف ہے۔ بعض تو حیاتیات کے حامی ہیں جو حیات کو ایک ابتدائی و بے مثل چیز سمجھتے ہیں۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حیات کا بروز تدریجی ہوتا ہے اور مادہ زامانی اعتبار سے ماقبل ہے۔ لیکن دونوں فرقوں کا اتفاق ہے کہ حیات حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں اور حیاتیاتی فطرت بھی اسی ناقص تجرید پر مبنی ہے جس پر طبیعی فطرت ہے چنانچہ وہ ہلکے بتلاتا ہے کہ حیاتیاتی نظام ہر کے توجہ کرنے والوں میں تین انتہائی مشرق ملتے ہیں، ان میں سے کچھ سریت و غموض کے دلدادہ ہیں جو حیات کو ایک سرسری قوت سمجھتے ہیں (جس کو بعض دفعہ تصور قہر کا جاتا ہے) جو عضویت میں پائی جاتی ہے، دوسرے وہ سادگی پسند علماء ہیں جو حیات کو ایک خلیہ والی عضویت کی سادگی میں تحویل کر دیتے ہیں اور اس کو درحقیقت طبعی کیمیائی اعمال پر مشتمل سمجھتے ہیں، اور تیسرے وہ انشیت پسند اصحاب ہیں جو سادہ ترین قسم کے جانوروں میں انسانی صفات و مقاصد پاتے ہیں۔ تصویر یہ کے نزدیک

باب

حیات کے یہ سارے حیاتیاتی توجہیات برسرِ مخاطب ہیں، کیونکہ یہ یکجانبی ہیں وہ ذی حیات، جو ذات کے کسی ایسے تصور کی تلاش میں ہوتے ہیں جس میں حیات کی ساری صورتوں کی گنجائش ہو اور جو ساتھ ساتھ حیات کی ان بے مثل صفات کے ساتھ انصاف کرے جو خاص طبعی مادے کے متضاد ہیں۔ اس قسم کا تصور میں جے ایس ہالڈین کے ہاں ملتا ہے جو ذی حیات سہتی کو ایک فعال خود مختار کا سمجھتا ہے یا جنرل سٹس کے مولزوم، والے تصور میں۔ جب اس کی تعمیر کی جاتی ہے تو برکسان کا مجوش حیات، والا نظریہ زندگی حاصل ہوتا ہے۔ (دیکھو احصیہ پنجم، باب اول و دوم نیچے)۔

ہم یہاں حیاتیات والے میکائیت اور غایتیت یا مقصدیت کے مناقشے کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے۔ یہ دونوں الفاظ نہایت مبہم ہیں؛ لیکن عام طور پر میکائیت وہ انتہائی نظریہ ہے جس کو وہمگیر سادگی یا علمائے حیاتیات سے منسوب کرتا ہے۔ وہ حیات کی تحویل طبعی کیمیائی اعمال میں کر دیتا ہے اور اس طرح زندہ سہتی کو طبعیات و کیمیاء کے تصورات میں سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے برخلاف غایتیت اس امر پر اصرار کرتی ہے کہ زندہ عضویوں میں اپنے افعال کو کسی غایت کی طرف رجوع کرنے کی صفت پائی جاتی ہے، گو غایتیت کا قائل اس غایت کو شعوری مقصد کے مرادف سمجھنے پر مجبور نہیں۔ اکثر تصویروں میں اسی بدنام لفظ کے ایک نہ ایک معنی کے لحاظ سے غایتیت لیتے ہیں۔ لیکن کوئی حادی تصوریت حیات کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف قرار نہیں دے گا، جس طرح کہ وہ مادے کے درجے کو کل حقیقت کے مرادف نہیں قرار دے سکتا۔

۳۔ ذہن یا نظام اجتماعی

۱۔ اگرچہ نام مذہب افراد و جماعت کے اس ذہن کی نمائندگی کرتے ہیں

جو حیات سے بھی اعلیٰ ہے تصویریت کی بنیادی تعلیم ہے۔ اب ہم اس وجہ کا کیا تصور قائم کریں؟
 اس سوال کو چھوڑ کر جس پر بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں لیکن جو شخص شک نہ طے کرے کہ
 آیا انفرادی ذہن زیادہ اساسی ہے یا اجتماعی ذہن؟ ہم تصویریت کے اس
 نظریے کا کہ تہذیب یا اجتماعی ذہن میں حیثیت کی کیا ہے مختصر خلاصہ پیش
 کریں گے۔ ساری انسانی جماعت تین جداگانہ نظامات پر مشتمل ہے۔ پہلا
 ملکی نظام ہے جس کی بناء عام انسانی پر ہے۔ یہ نظام اس اساسی ادارے
 سے مرکب ہے جو انسانوں کے معارضہ اغراض کو ایک کل میں منظم کرتا ہے
 جس کو ملکیت سیاسی کہتے ہیں لیکن ملکیت سیاسی اور مختلف ادارے ہوتے ہیں جو نظام ملکی کے قیام
 میں مدد کرتے ہیں جیسے حکومت کے سارے شعبے، وفاقی، ملکی و مقامی، تمام
 فوجی تنظیمات، تمام معاشی و صناعی تنظیمات اور تمام تجارتی جماعتیں۔ دوسرا خانگی نظام ہے جس کی بنا
 محبت ہے۔ اس نظام کا اساسی ادارہ خاندان ہے کیونکہ خاندان ہی میں
 انسان کو محبت کی تکمیل کا پورا موقع ملتا ہے۔ محبت جنسی، محبت پدری اور
 بچوں کی والدین سے محبت، ان تماموں کا اعلیٰ ترین اظہار ایک ایسے
 ادارے میں ہوتا ہے جو ایک بیوی والے خاندان پر مشتمل ہو۔ لیکن دوستی
 قائم کرنے والی جماعتیں، اجتماعی جماعتیں، اور دوسرے انسانی اجتماعات جو
 مردوں عورتوں، لڑکوں لڑکیوں میں دوستی و محبت بڑھاتے ہیں اسی خانگی
 نظام کے قیام کا باعث ہیں۔ معمولی زندگی میں ہر فرد کی روزمرہ کی مصروفیتیں
 انھی دو نظامات میں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ انسان اپنے کام کے لیے نظام ملکی
 میں شریک ہوتا ہے اور راحت و آرام کے لیے خانگی نظام میں لوٹتا ہے۔
 اگر وہ اپنی مصروفیتوں کو صرف ایک ہی کی حد تک محدود کر لے اور دوسرے
 کو بالکل ترک کر دے تو وہ مسرور و شادماں نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں میں
 حصہ لینا تکمیل نفس و تحقیق ذات کے لیے ضروری ہے۔

تاہم یہ دونوں نظام ایک دوسرے کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں
 جس کو ہم کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں نظام سوم کہیں گے۔ لفظ سوم
 یہاں پر گمراہ کن ہے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نظام کا

باب

انحصار دوسرے دو نظامات پر ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہی ایک ابتدائی نظام تھا اور دوسرے دو اسی سے لوٹ کر جدا ہوئے ہیں۔ اور آج بھی وہ ان دونوں نظام کے ثبات و قرار کا انتہائی مبدا ہے۔ نظام سوم کا مبدا، اعلیٰ تمدنی اقدار کا احترام اور ان کی تعمین ہے اور اس کی اساسی ادارے مذہب، فن، سائنس اور فلسفہ ہیں۔ وہ نظام ملکی و نظام خانگی کے امتیاز سے ماوراء ہے اور ہر انسان کے ان تخلیقی قوتوں کے لیے دائر عمل فراہم کرتا ہے جنہیں ان دونوں نظامات میں اپنے اظہار کا کافی موقع نہیں ملتا۔ تاہم خاندان اور مملکت ہی تمدن کو پیدا کرتے اور ان کے وجود کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں تمدن ہی سے وہ قوت و طاقت نصیب ہوتی ہے جو انھیں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح حقیقت کا انسانی درجہ اپنے معراج کمال کو پہنچ کر انسان کو خلاق ذہنوں کی جماعت کا ایک رکن بناتا ہے جو تہذیب، یا تمدن کے قیام و بقا و غنا، نیز اس کے ممکنہ توسیع کے لیے عمل کرتے ہیں۔

۹۵

حقیقت کے اس انسانی و تمدنی درجے کی غایت بعیدہ کیا ہے؟ فحش نے اس کو نہایت خوبی کے ساتھ ظاہر کیا جب اس نے کہا کہ یہ غایت اسی وقت حاصل ہوگی جب ”ہر زمانے کی موجودہ تہذیب پر دہ عالم پر پھیل جائے اور ہماری قوم اپنے ہی ساتھ لا محدود معاشرت یا مخاطبت کے قابل ہو جائے“ اور جب اس انتہائی نقطے کا تحقق ہو جائے کہ ہر سود مند اکتشاف جو کرہ ارض کے کسی ایک گوشے پر ہوا ہو فوراً ہر سو پھیل جائے۔ تب بغیر کسی خلل، بغیر کسی توقف یا رجعت کے، متحدہ طاقت سے ایک ساتھ ہو کر، بنی نوع انسان ایک اعلیٰ تمدن کی طرف بڑھگی جس کا ہم اس وقت کوئی تصور نہیں قائم کر سکتے۔ تاہم کوئی حتمی تصویریت حقیقت کے اس تمدنی درجے کو کل

لے ان تینوں نظامات کی زیادہ تفصیلی بحث کے لیے دیکھو (W. E. Hocking's Human

Nature and its Remaking) اشاعت تازیہ، حصہ ششم (ایل بریں)۔

۷۰ اقتباس میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) سے لیا گیا ہے اصلی

حقیقت کے ساتھ ایک نہ کروے گا۔ ایک اور اعلیٰ درجہ ہے اور ہونا بھی چاہئے۔
جو اس تمدنی درجے کو معنی بخشتا ہے۔ فتنے اس اقتباس کے بعد جس کا اوپر ذکر
ہوا، اسی پر زور دیتا ہے اور ہر حادی تصوریت اس کا اس امر میں تتبع کرے گا۔
یہ اعلیٰ درجہ اس معنی میں ایک ماورائی درجہ ہے کہ وہ ناتناہی ہے، تاہم اس
میں تمام وہ حقیقت شامل ہے جو نیچے کے مدارج میں پائی جاتی ہے۔

۴۔ خدا یا حقیقت کا ماورائی درجہ

اگر ہم اس اعلیٰ ترین درجے کو خدا کہیں تو ہمیں ایک شکل سے سابقہ
پڑتا ہے۔ خدا کا لفظ ایک عام تشبیہی معنی رکھتا ہے جو مذہب و عوام سے
لیے گئے ہیں۔ جب کوئی فلسفی اس لفظ کا استعمال کرتا ہے تو اس کی ہرگز وہ
مراد نہیں ہوتی جو ایک سادہ انسان کی ہو سکتی ہے۔ اس چیز پر خصوصیت
کے ساتھ زور دیا جانا چاہئے، کیونکہ تصوریت کے نقاد اکثر ہمارے دل میں یہ
خیال پیدا کرتے ہیں کہ تصوریت خدا کے وہی معنی ملتی ہے جو عوام لیا کرتے ہیں۔
یہ امر کہ خدا کا ایک عام مفہوم پایا جاتا ہے تصویر یہ کی فوٹی کا باعث ہو سکتا ہے
کیونکہ وہ اس امر کا ثبوت ہے کہ تصویر یہ کا یہ دعویٰ کہ حقیقت کا ایک ایسا
درجہ بھی پایا جاتا ہے جو انسانی درجے سے ماورا ہے لیکن اس میں انسانی
درجہ شامل ہے، فہم عام کے خلاف نہیں۔ لیکن کسی حادی تصوریت کے خدا
کے تصور کو غیر فلسفی کے مبہم و خام تصور سے ملا نہیں دینا چاہئے۔
واقعہ تو یہ ہے کہ بہت سارے تصویریہ خدا کے لفظ کو استعمال بھی نہیں
کرنا چاہتے، کیونکہ اس لفظ میں شخصیت کا تصور پایا جاتا ہے جس کے متعلق تصویر کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اندیشے کی کتاب (Vocation of Man) حصہ سوم ہے۔

خیال ہے کہ یہ اس قدر انسانی تصور ہے کہ حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے کے لیے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں تمام تصویریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حقیقت کا یہ اعلیٰ ترین درجہ نہایت پیچیدہ اور وسیع ہے اور کسی واحد خصوصیت سے اس کو منعقد کرنا بالکل ناکافی ہے۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تمام تصویریہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ الوہیت کا یہ درجہ دوسرے مدارج سے مرکب ہے۔ خدا کو ایک روح تصور کیا جاتا ہے جو تاریخ عالم میں نہاں و ساری ہے۔ وہ روح مطلق ہے یہ خیال خصوصاً کروچیے اور اس کے ادبر برطانوی تیلنڈ جے آے اسمتھ کا ہے۔ اس مذہب کے تصویریہ اس امر کے انکار کا میلان رکھتے ہیں کہ خدا سوائے عقل ساری کے کوئی اور چیز ہے جو تمام فطرت پر مستولی ہے اور جو دوسرے مدارج کے میثا رصور و مخلوقات میں اپنا اظہار کر رہی ہے اور تمدن میں آکر منتہی ہوتی ہے۔ لیکن خدا کا تصور کمال کی حیثیت سے بھی کیا گیا ہے، یعنی وہ ہمہ محتوی متوافق بالذات کل جس میں تمام تناقضات صداقت میں اگر توافقی حاصل کر لیتے ہیں، تمام شرور خیر میں اگر متغیر ہو جاتے ہیں، اور تمام قبح حسن میں اگر ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ ایسے تصویریہ خدا کو ایک ماوراء کال ہستی سمجھتے ہیں اور ساتھ ساتھ وہ اس کو تاریخ اور کائناتی و نامائیاتی ارتقائی اعمال میں نہاں و ساری مانتے ہیں۔ لیکن دوسرے تصویریہ یہ پوچھتے ہیں کہ الوہیت میں سمرائیت و ماورائیت کس طرح جمع ہو سکتے ہیں جب تک کہ ان دونوں کو الہی (انسانی نہیں) شخصیت کے تحت نہ رکھا جائے۔ اسی لیے یہ تصویریہ سمرائیت و ماورائیت دونوں کو فطرت الہی کے پہلو سمجھتے ہیں، لیکن وہ ان دونوں کو الہی شخصیت میں متحد مانتے ہیں۔ ان کے لیے خدا تمام روحانی اقدار کی متحدہ کلیت ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک نامحدود شخصیت ہے جس میں ساری حقیقت شامل ہے۔ انسانی اشخاص خدا ہی کی شخصیت میں ہمیشگی اشخاص کی ایک جماعت ہے۔ گو اس نظر لیے کہ روحانی کثرتیت کہا گیا ہے۔ لیکن اس امر کا خصوصیت کے ساتھ لحاظ رکھا جانا چاہئے کہ یہ کثرتیت سے زیادہ وحدیت کا حامل ہے۔ کیونکہ یہ خدا میں وحدت اشخاص پر زور دیتا ہے۔

۱۰

۹۷

باب

۵۔ توجیہ بحیثیت نظریہ علم

تصوریت کے نظریہ مدارج حقیقت کا مختصر خلاصہ پیش کرنے کے بعد اب ہم اس طریقے کے طرف رجوع کرتے ہیں جس کے ذریعے (تصوریت کی رو سے) ان مدارج اور ان جداگانہ اشیاء کا علم حاصل کر سکتے ہیں جو ہر درجے سے مخصوص ہیں۔ اس تصوری نظریہ علم کے بہت کسارے بیانات ہیں اور ان میں اہم فرق بھی ہے۔ جو فریق شخصیت کہلاتا ہے (یا کم از کم ان میں سے بعض علمانی تنویر کو مانتا ہے اور انسانی تصورات کو خارج از ذہن حقیقت کے نمائندے سمجھتا ہے۔ دوسرے علمانی وحدیت کے قائل ہیں، تصورات اور ان کے معروضات یا مسمیٰ کو ایک سمجھتے ہیں۔ یہاں یہ ممکن نہیں کہ ہم تصوری نظریہ علم کی مختلف صورتوں کی تفصیل کریں۔ ہم ایک ایسے نظریے کی توضیح کریں گے جو مذکورہ بالا دونوں نظریات کے ساتھ انصاف کرنا چاہتا ہے اور وہ جو شیائے رائس کا نظریہ توجیہ ہے۔ رائس نے تصوریت کی جو خدمت کی ہے ان میں سے یہ نظریہ اس کی سب سے آخری اور بعض حیثیتوں سے سب سے زیادہ عظیم اشان خدمت ہے۔ یہ اس کی کتاب (Problems of Christianity) (سبائیل عیسائیت) جلد دوم میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ہمیشگی کی (Encyclopedia of Religion and Ethics) میں ایک مضمون کی شکل میں شائع ہوا ہے جس کا عنوان Mind یا (ذہن) ہے، یہ وہ مضمون ہے جس کو رائس نے اپنی عمر کے آخری سال میں لکھا ہے۔

ادراک و تعقل کا مانوس امتیاز (جو اس زمانے سے جب سے کہ کائنات نے اپنے اس مشہور مقولے میں اس کو پیش کیا تھا کہ ادراکات بغیر

باب

۹۸

تعلقات کے کور ہیں اور تعلقات بغیر ادراکات کے ہی، فلسفے کے ذہن نشین ہے اور کسی قدر مختلف صورت میں جدید فلسفے میں ”علم بالا دراک“ اور ”علم بالبیان“ کے ناموں سے پھر نمودار ہوا ہے (رائس کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ ان وقوفی اعمال میں سے کوئی عمل بھی بالکل خاص طور پر نہیں پایا جاتا بلکہ یہ دونوں ہمیشہ ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”علم پر کامل طور پر غور و خوض نہ کرنے کی یہ ایک غیر معمولی مثال ہے کہ اب تک وقوفی عمل کی تیسری قسم کو (جس کے طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے) نظر انداز کیا گیا، کو ہر شخص اس کو متواتر استعمال کرتا اور اس کی نظیر پیش کرتا ہے۔ اس تیسری قسم کو رائس ”توجیہ“ کہتا ہے۔ اس کی ایک اچھی مثال کسی لفظ یا علامت کا سمجھنا ہے جو ہر شخص استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک آدمی چیخ اٹھتا ہے کہ ”آگ، آگ“ اس کے سمجھنے کے لیے مجھے آواز کا مضاف ضروری ہے۔ اور اس کی غصہ میرے آگ بھڑکنا، یعنی علم کہ آگ کیا ہے، نقلی غصہ ہے۔ لیکن میں اس وقت تک ”آگ“ کی آواز کو نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ میں اس علامت کی اس طرح توجیہ نہ کروں کہ اس سے مراد ایک تصور ہے جو میرے تصور سے جدا ہے اور اس کو میں ایک ایسے ذہن کی طرف منسوب کرتا ہوں جو میرے ذہن سے جدا ہے۔ میں اب ان ذہنوں کا کس طرح علم ہوتا ہے۔ جو ہمارے ذہنوں سے جدا ہیں؟ ہمیں اس کا علم ان علامت کی توجیہ سے ہوتا ہے جو یہ ذہن اپنی موجودگی کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ چارلس رائس پیرز وہ پہلا شخص تھا جس نے اس عمل کو ”توجیہ“ کے نام سے پکارا اور رائس کہتا ہے کہ اس نے اس لفظ کو پیرز سے لیا۔

رائس اب توجیہ کے اس تصور کو حقیقت کے نظریہ مدارج کے ساتھ ملاتا ہے اور کہتا ہے کہ ادراک کے فطری معروضات محیطیات جو اس احساسات ہیں، اور متصل کے سائنس کے عام مقولات، مثلاً ریاضیاتی و منطقی تعلقات (جیسے عدد، عینیت وغیرہ)؛ لیکن توجیہ کے فطری معروضات وہ علامت ہیں جو کسی ذہن کے معنی کو ادا کرتے ہیں۔ یہ ذہن ممکن ہے کہ توجیہ کرنے والے ہی کا

ذہن ہو۔ علم ذات اور دوسروں کے ذہنوں کے علم کو ادراک بدیہی یا وجدان
 سمجھنا (جیسا کہ برگسان اور دوسرے فلاسفہ سمجھتے ہیں) عمل و توفیٰ کی ایک
 ایسی قسم کو جو خصوصیت کے ساتھ حقیقت کے ادنیٰ ترین درجے کے لیے
 وضع کی گئی ہے، اعلیٰ ترین مدارج کے علم کے لیے استعمال کرنا ہے، ایسا
 کرنے میں اعلیٰ مدارج کی بے مثل صفات کے گم کرنے کا اندیشہ ہے، نیز ہم
 انہیں ادنیٰ درجے میں تخیل کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں جس کے لیے ادراک
 بحیثیت ایک توفیٰ عمل کے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہے۔ ادراک اور عقل کی طرح
 'توجیہ' میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہمارے ذہن ان علامت کی توجیہ کی
 وجہ سے جو ہمیں دوسرے ذہنوں سے حاصل ہوتے ہیں وسیع ہوتے ہیں۔
 اور دراصل اسی توفیٰ عمل سے ہیں اعلیٰ مدارج، مثلاً نفس، جماعت اور خدا
 کا علم ہوتا ہے۔ اپنے مضمون میں جس کا عنوان (Mind) (ذہن) ہے اس
 اس نکتے کو مندرجہ ذیل اقتباس میں واضح کرتا ہے: 'دوسرے ذہنوں سے
 معاملہ کرنے میں اپنی اور اپنے ہمایے کی زندگی کی نئی توجیہات کو حاصل
 کر کے برابر اپنے ذہن کو وسیع کرتا جا رہا ہوں۔ جو تعلقات، تنازعات
 حیرانیاں اور متعین ان جدید تصورات سے مجھے حاصل ہوتے ہیں وہ مجھے
 بتلاتے ہیں کہ ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں میں ایک ایسے ذہن سے
 معاملہ کر رہا ہوں جو بعض حیثیتوں سے خود میرا ذہن نہیں۔ توجیہات، تصورات
 نیاں، مقاصد کے سارے نظام کا ربط داخلی یا تو افق مجھے صاف طور پر
 یہ بتلا رہا ہے کہ میرا معاملہ ایک ذہن سے ہے یعنی ایک ایسی شے سے جو
 ان اظہارات کے ذریعے برابر اپنی توجیہ کئے جا رہا ہے اور میں بھی اپنی
 باری میں اس سے معاملہ کرنے میں اس کی توجیہ کر رہا ہوں اور اسی عمل توجیہ
 میں اپنی بھی توجیہ کر رہا ہوں۔ یہ ضرور کہا جائے گا، اور کہا بھی جانا چاہئے کہ
 یہ غیر یقینی، جس سے مجھے معاملہ کرنا پڑتا ہے جس وقت میں اپنے ذہن پر غور
 کرتا ہوں اور اپنے ہمایے سے نئی روشنی کا طالب ہوتا ہوں، محض ایک
 واحد یا قابل انفصال، یا محض منفرد یا علیحدہ فرد نہیں بلکہ ہمیشہ ایک ایسی ہستی ہے

جو جماعت کی سی اہمیت رکھتی ہے، جو "کثرت فی الوجدت" اور "وحدت فی الکثرت" ہے۔ رائس آخر میں چل کر کہتا ہے کہ "صرف سہ گونہ عمل علم کے نظریے ہی کے حدود میں ہم تصویریت کی اس صورت کے معنی کو پوری طرح ادا کرنے کی امید کر سکتے ہیں جو دنیا کو روح کا عمل سمجھتی ہے اور خیالی کرتی ہے کہ اس میں اس کی توجیہ اور اس کا توجیہ کرنے والا دونوں شامل ہیں، یہ تصویریت کے نظریہ علم کا نہایت اور بحسن اور جدید بیان ہے جو تصویریت کے نظریہ دلچ سے قطعی طور پر تعلق رکھتا ہے۔

باب (۴)

مسئلہ صداقت و کذب کا حل تصوریت کی رو سے

۱۔ مسئلے کا عام بیان

۱۰۰۔ مسئلہ صداقت و کذب فلسفے کے نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے لیکن یہ عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ دو مختلف سوالات جن کو اکثر دفعہ غلط کر دیا جاتا ہے، علیحدہ رکھے جانے چاہئیں۔ ایک تو پائلیٹ کا نہایت قدیم سوال ہے کہ صداقت کیا ہے؟ صداقت کی ماہیت حقیقی کیا ہے؟ صداقت کی تعریف کیا ہے؟ دوسرا سوال مخصوص تیقنات کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ کونسے تیقنات صحیح ہیں اور کونسے غلط۔ اگر چند متعین و مخصوص تیقنات یا بیانات احکام یا قضایا پیش ہوں تو ان میں سے کونسے صحیح ہیں اور کونسے غلط؟ اس سوال کے جواب کی کوشش میں فلاسفہ نے چند آزمائشیں مقرر کیں

بج

جن میں اکثر معیارات صداقت کہا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے ہاں صداقت کی ماہیت کے متعلق چار نظریے ہیں جو ہمیشہ اور اب بھی اہم سمجھے گئے ہیں۔ وہ یہ ہیں:

(۱) نظریہ ربط داخلی یا توافق (۲) نظریہ مطابقت (اپنی بعض صورتوں میں) یا نظریہ نقل ۳۱ نتیجتی نظریہ (۴) نظریہ وجدانیت یا نظریہ بدانت اب اگر کوئی فلسفی پہلے سوال کے جواب میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ اختیار کر لیتا ہے تو بہت زیادہ احتمال ہے کہ وہ صداقت کے معیارات کے لیے

ان میں سے ایک یا زیادہ اصول کو استعمال کرے گا اور اس طرح دوسرے سوال کا جواب دے گا۔ اسی وجہ سے صداقت کے متعلق فلسفیانہ مباحث کی توضیح اکثر مشکل ہو جاتی ہے۔ طالب علم کو ہمیشہ یہ سوال کرنا چاہئے کہ صداقت کی تعریف کس نظریے سے کی جا رہی ہے، اور وہ کونسے اصول ہیں جو مخصوص تیقنات کی صداقت کے محض معیار کے طور پر استعمال کیے جا رہے ہیں۔

بعض ضروریات ایسی ہیں جن کا ہر نظریہ صداقت کو خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فلسفی عموماً ان ضروریات کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ یہ خود ان کے نظریے کے بالکل موافق ہوں۔ چونکہ اہل تصویریت نظریہ توافق یا ربط داخلی کی حمایت کرتے ہیں لہذا ہم یہاں انہی ضروریات کو بیان کرتے ہیں جن کو اس نظریے کے حامیوں نے پیش کیا ہے۔ (۱) جس نظریہ صداقت کو ہم اختیار کرتے ہیں وہ اپنے ہی معیار کی رد سے قابل صداقت ہونا چاہئے (۲) صداقت کی تعریف اس طرح کی جانی چاہیے کہ اس امر کی دریافت بھی ممکن ہو سکے کہ کونسے کونسے مخصوص تیقنات صحیح ہیں۔ ان دونوں ضروریات کو عموماً نظر انداز کیا جاتا ہے لیکن جو نظریہ صداقت اپنے ہی اصول کی بنا پر قابل صداقت نہ ہو، صداقت کی ایک ایسی قسم پر دلالت کرے گا جو اس نظریے میں ہیا نہیں۔ اور صداقت کی اس طرح تعریف کرنے سے کیا فائدہ کہ جب تمہیں وہ حاصل بھی ہو جائے تو تمہیں اس کا پتہ نہ چلے۔ زیادہ بہتر تو یہ ہوگا کہ محض اربتیاب کا پہلو اختیار کر لیا جائے اور نظریہ سازی سے باز رہیں۔ تاہم صداقت کی اس طرح

تعریف کرنی ممکن ہے کہ کسی کو پتہ ہی نہ چل سکے کہ آیا کوئی مخصوص یقین صحیح ہے یا غلط؛ اور درحقیقت ایسا ہوا بھی ہے (۳) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس میں جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ کذب کی تعریف کے لیے بھی استعمال ہو سکے (۴) صداقت کی تعریف ایسی ہونی چاہئے کہ اس سے اس امر کی توضیح ممکن ہو سکے کہ کیوں ایک مخصوص یقین ایک وقت تو صحیح سمجھا جاتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ بالفاظ دیگر ہمارے نظریۂ صداقت کو اس شے کا خیال رکھنا چاہئے جس کو اضافیت صداقت کہا جاتا ہے اور اس کو اس امر کی صراحت کرنی چاہئے کہ یہ اضافیت کس چیز پر مشتمل ہوتی ہے ہر صداقت کے نظریے کی ان ضروریات کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے ہمیں اب صداقت کے نظریۂ ربط داخلی یا توافق کا تفصیل کے ساتھ امتحان کرنا چاہئے

۲۔ نظریۂ ربط داخلی کی سادہ ترین شکل

اپنی سادہ ترین شکل میں نظریۂ ربط داخلی اس قضیے کو صحیح قرار دیتا ہے جو دوسرے مسئلہ قضایا (یا وہ قضایا جن کے متعلق علم ہے کہ وہ صحیح ہیں) کے متوافق ہو۔ یہ نظریہ اس اصول میں مشمول ہے جس کو اصول دلالت کہا جاتا ہے ۱۰۳ یعنی جو قضیہ کہ کسی صحیح قضیے سے منتج ہوتا ہو صحیح ہو گا۔ ہم اس کو صداقت کا نظریۂ توافق صوری کہیں گے تاکہ اس کا امتیاز نظریۂ ربط داخلی کی اس شکل سے ہو سکے جس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ فرض کرو کہ ہم تقلید سس کے بعض تعریفات و اولیات کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن مسائل اشباتی کو ہم ان تعریفات و اولیات کی رو سے ثابت کرتے ہیں، صحیح ہیں کیونکہ یہ انہی سے منتج ہوتے ہیں اور ان سے متوافق ہیں چنانچہ فیثاغورثی مسئلہ اشباتی کی صداقت کہ ایک مثلث قائم الزاویہ کے وتر کا مربع

بالک

اس مثلث کے دوسرے دو جانب کے مربعوں کے مجموعے کے برابر ہوتا ہے
اس امر پر متل ہے کہ یہ اقلیدسی ہندسے کے باقی مسائل کے متوافق ہے جن پر
اس کی بنیاد ہے۔ ہم اس توافق کو ایک مخصوص علم کی حد تک محدود سمجھ سکتے ہیں
جیسے کہ ہندسہ اقلیدسی یا ریاضیات یا اس کو ایک وسیع دائرے تک
پھیلا سکتے ہیں جیسے کہ کل ریاضیات، یا اس کا انطباق منطق صوری کے سارے
نظام پر کر سکتے ہیں۔ صورت ثانیہ میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ فکر کے بعض
صوری قوانین وہ اولیات ہیں جن پر سارے نظام کی بنیاد قائم ہے۔ ابھی
قوانین کے ساتھ توافق کو صداقت سمجھا جاتا ہے۔ فکر کے قوانین اس سی
کتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں علمائے منطق کا اتفاق نہیں۔ روایتی
ارسطا طبعی منطق میں ایسے تین قوانین کو تسلیم کیا جاتا ہے، یعنی،
قانون اجتماع نقیضین، قانون عینیت، اور قانون ارتفاع نقیضین، قانون ثنیت
کہتا ہے: ل، ل ہے، یا ہر شے وہ ہے جو ہے، یا ہر شے اپنے برابر ہے قانون
اجتماع نقیضین کا نفی یہ ہے کہ ل۔ ب اور غیر ب دونوں نہیں ہو سکتا ایک
شے وقت واحد میں اپنے ذات اور اپنے نقیض کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ اور
قانون ارتفاع نقیضین کا مطلب یہ ہے کہ ہر معروض فکر یا قول ہو گا یا غیر ل،
اور کوئی درمیانی چیز نہیں ہو سکتا۔ جرمنی کے عظیم انسان فلسفی لائبنز نے ان
قوانین میں مشہور قانون دلیل کفنی کا اضافہ کیا کہ اس امر کی دلیل کفنی ہونی چاہیے کہ
کیوں ل، ل ہے غیر ل نہیں، یا جیسی بھی حالت ہو۔ تصوریات کے علمائے منطق
ان تمام قوانین کو اصول توافق میں تحویل کرنے پر مائل ہیں فکر کے روایتی
قوانین کا اتنا بیان یہاں کافی معلوم ہوتا ہے۔

۱۰۳

اب ہمیں صداقت کے صوری توافق والے نظریے کو یقین اور
قضیے میں امتیاز کر کے کسی قدر مختلف طریقے سے اور روایتی بیان کا کم لحاظ
رکھ کر پیش کرنا چاہئے جب کوئی یقین صحیح ہوتا ہے تو ہم اس کو صحیح رائے
کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہاں یقین کرنے والے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب
کوئی قضیہ صحیح ہوتا ہے تو یہ کسی یقین کرنے والے کے تعلق پر دلالت نہیں کرتا۔

اس لیے جہان تک کہ قضایا کا تعلق ہے صداقت و کذب دونوں اتنے ہی خارجی باب
اور اتنے ہی صوری ہوتے ہیں منطق اس امر کی توجیہ کے لیے کہ قضایا کیا ہیں
چار اصول مشکل کرتی ہے: (۱) ہر قضیہ جس کے مخصوص و متعین معنی ہوتے ہیں
شیخ ہوگا یا غلط اور وقت و احوال میں دونوں نہیں ہو سکتا۔ (۲) ہر قضیہ کے
بالمقابل ایک متناقض یا متضاد قضیہ ہوتا ہے (۳) متناقض قضایا کی باہمی
اضافت متناقضانی یا "متشاکل" ہوتی ہے اس نکتہ کے منطقی معنی کے لحاظ سے۔
(۴) دو متناقض قضایا میں ایک صحیح ہوگا اور دوسرا غلط۔ اب اگر ہم قضایا کو
کلئہ لیں یعنی بحیثیت جماعت یا نظام کے تو صداقت و کذب کے اضافات
صوری طور پر ناقابل انفکاک ہوتے ہیں، کیونکہ تمام قضایا کی صنف میں صحیح
قضایا بھی اتنے ہی زیادہ ہوتے ہیں جتنے کہ غلط۔ لیکن ایسا نظام حقیقی دنیا سے
ایک تحرید ہوگا۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر جزئی قضیہ کا جس پر یقین کیا جاتا ہے
ایک متضاد قضیہ ہو جس پر بھی یقین کیا جاتا ہو۔ لیکن وہ قضیہ جس کو صحیح
یقین کیا جاتا ہے اگر حقیقت میں کا زب ہو تو ہمارا یقین غلط ثابت ہوگا۔
اس لیے غلطی ذہنی اور یقین سے تعلق رکھنے والی چیز ہے لیکن کذب خارجی
اور متضاد یا متناقض قضایا کے درمیان صوری منطقی اضافت کا معاملہ ہے۔
صداقت کا یہ صوری توافق والا نظریہ، نظریہ ربط داخلی کی ایک
شکل ہے جو عام طور پر مانی جاتی ہے، یا کم از کم صداقت کے معیار کے طور پر
تسلیم کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں پر سوال یہ اٹھاتا پڑتا ہے کہ: صوری توافق
کی اضافت سے کونسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے؟ کیونکہ اس نظریے میں
ابتدائی اصول، یا قوانین فکر یا جو بھی "ابتدائی" قضایا، استعمال کیے گئے ہوں،
صحیح ہوتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ ان قضایا کے متوافق میں جو ان سے
متخرج یا ماخوذ ہیں۔ یہاں توافق صرف یحجائی ہوتا ہے۔ لہذا یہ نظریہ صرف
ماخوذ یا مدلول قضایا کے صداقت کی توافق کے حدود میں تعریف کر سکتا ہے۔
یہ ان اساسی قوانین کو جن پر ماخوذ قضایا مبنی ہیں بدیہی یا اولیائی ماننے پر
مجموع ہے۔ لیکن یہ صداقت کے وجدانی نظریے کو فرض کرنا ہے۔ اسی لیے

بایں
رائس اپنے لکچروں میں بار بار کہتا تھا کہ بڑا ہت ایک خطرناک اصول ہے اور صداقت کے ربط داخلی والے نظریے کے حامی کے لیے تو یہ خصوصیت کے ساتھ خطرناک ہے، کیونکہ اس کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ دراصل دو قسم کی صداقتیں ہوتی ہیں جن میں سے صرف ایک کی تشکیل ربط داخلی سے ہوتی ہے۔ لہذا نظریہ ربط داخلی کی یہ سادہ ترین شکل ناکافی ہے۔ اس کا ہر حامی تصوریت کو کھلا اعتراف ہے۔

۳۔ نظریہ ربط داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورتیں

صوری توافق والے نظریہ صداقت کی اساسی اشکال سے بچ نکلنے کا ایک ہی راستہ ہے، اور وہ یہ کہ ابتدائی قضایا و متخرج قضایا کے توافق کو مشترک قرار دیں۔ ہم کو یہ صورت اختیار کرنی چاہئے کہ متخرج قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ وہ ابتدائی قضایا کے متوافق ہیں، اور ابتدائی قضایا اس لیے صحیح ہیں کہ یہ ان قضایا کے متوافق ہیں جو ان سے متخرج و مانخوذ ہیں۔ یہ صورت ہمیں توافق کے تصور پرستی اصول کی طرف رہبری کرتی ہے جس کی رو سے صداقت قضایا کے باہمی متوافق نظام کا نام ہے، جن میں سے ہر ایک قضیہ اپنی صداقت کل نظام سے حاصل کرتا ہے۔ علم انسانی ہمیشہ اس قسم کا باطنی متوافق نظام بننے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن کامل طور پر متوافق بالذات بننے میں علمی جدوجہد کی رہبری کو کسی چیز کوئی ہے۔ اس اہم سوال کا تصور یہ جو جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے: ہمہ محیط، متوافق بالذات، کل حقیقت۔ اور وہ اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ انسانی تیقنات کا اسی کل سے توافق ان کو صحیح گردانتا ہے جب یہ صحیح ہوتے ہیں۔ اس طرح محض اُس صوری توافق کو ترک کر دیا جاتا ہے جو ہمیں مفروضات کے کسی نظام سے حاصل ہو سکتا ہے اور حقیقت کے ساتھ

ربطہ داخلی کو صداقت کا مین قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہم اس کو نظریہ ربطہ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت کہنے میں حق بجانب ہیں۔ جو کوئی بھی یہ مانتا ہے کہ تصدیق مفروضہ سے ماوراء ہے، جو کوئی بھی کسی یقین کی صداقت کے ثابت کرنے میں متوافق بالذات کل حقیقت کی طرف رجوع کرتا ہے، جو کوئی بھی نظریہ ربطہ داخلی کی مابعد الطبیعیاتی صورت اختیار کرتا ہے وہ لازمی طور پر تصوریات کا قائل قرار پاتا ہے۔ فلاسفہ کی کوئی دوسری جماعت ربطہ داخلی کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ قبول نہیں کرتی، لیکن تصور یہ کا عام طور پر اتفاق ہے کہ نظریہ ربطہ داخلی کے یہی حقیقی معنی ہیں۔

نظریہ ربطہ داخلی کی یہ مابعد الطبیعیاتی صورت وہی نظریہ صداقت ہے جو تصوریات میں ہمیشہ سے پوشیدہ ہے۔ یہ ہیں افلاطون میں ملتا ہے۔ ری پبلک (جمہوریت) کی پہلی کتاب میں وہ عدالت کے متعلق تجریدی مقدمات سے تجریدی نتائج کا انتاج کرتا ہے۔ لیکن جب بقیہ مکالمے میں وہ عدالت کی تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ کل اجتماعی عضویت کے تصور کا استعمال کرتا ہے اور دریافت کرتا ہے کہ عدالت کا وہ کیا تصور ہے جو اس کل کی ماہیت ہم پر عاید کرتی ہے۔ اور اس امر کی دوسری شہادتیں بھی موجود ہیں کہ افلاطون نے کل کی ماہیت سے جنسی قضایا کے متعلق استدلال کیا ہے اور یہ مانتا ہے کہ ان کی صداقت کل کی اضافت سے نافر ہوئی ہے۔ پلوٹا نکوت بتاتا ہے کہ نظریہ ربطہ داخلی کی ابتدا وہیں بشت بلکر کے تحریرات میں ملتی ہے۔ بشت کا استدلال یہ تھا کہ فطرت اور فن کا ہر کام ایک نظام ہے۔ کسی چیز کا سمجھنا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم کسی مخصوص فطرت یا کسی مخصوص اشے کے نظام اصول، یا وضع کے تصور کو دریافت کریں۔ علاوہ انہیں نے یہ بھی کہا تھا کہ یہ نظام ایک وحدت یا کل ہے جو مختلف حصص سے بنا ہے، لیکن اگر مختلف حصص کو حیثیت کل بھی دیکھا جائے تو وہ اس وقت تک اس تصور کی تکمیل نہیں کرتے جب تک کہ تم ایک کل کے تھقل میں ان اضافات و تعلقات کو شامل نہ کرو جو یہ حصص ایک دوسرے کے ساتھ

بک

۱۰۵

باب
۱۰۶

رکھتے ہیں۔ یہ نہایت ہی اہم اقتباس ہے، کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ برطانوی فلسفے کی تاریخ میں ربط و اضلی کا تصور ابتدا ہی سے پایا جاتا ہے اور یہ جرمنی میں نظریہ ربط و اضلی کی تکمیل سے پہلے موجود تھا۔ کیونکہ یہ نظریہ جرمنی کے عظیم اثنان فلاسفہ فٹسے، شلنگ، ہیگل کی تصانیف پر غالب ہے۔ اپنی کتاب (Phänomenologie) (ظہریات روح) کے دیباچے میں ہیگل اس مشہور اصول کو یوں بیان کرتا ہے کہ ”صد اقت کل ہے۔“ جرمن کے تصور یہ ہے یہ نظریہ برنوٹائی پیروان ہیگل تک پہنچا جن میں دونوں کی سرورڈ ٹی ایچ ہرٹن، ایف ایچ براڈے، جے، ای، میا کنگرٹ، ہرنارڈ بوساکوٹ وغیرہم داخل ہیں۔ امریکہ میں اس نظریے کو جوشیا آلس نے ہیگل سے لیا اور ایک بمثل و عجیب طریقے سے اس کو تکمیل دی جیسا کہ برطانوی پیروان ہیگل نے انگلستان میں کیا تھا۔ کروچے نے یہی آئی میں کیا اور کوڈران اور دوسروں نے فرانس میں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نظریہ ربط و اضلی مغربی تہذیب کے تمام شہروں میں تصور یہ کے نزدیک عام طور پر سلسلہ نظریہ صد اقت بن گیا۔

اپنا ایک نمونہ میں اس کا عنوان (Error and Truth) (غلطی و صداقت) ہے اور جو ہیٹنگ کی انسیکلو پیڈیا آف ریمن اینڈ ایٹھس میں شایع ہوا ہے، ر آلس نے نظریہ ربط و اضلی کا ایک نہایت نفیس خلاصہ پیش کیا ہے جس پر اس کی ابتدائی تصانیف میں، اور خصوصاً اس کے کفر و لکچرز (The World and the Individual) (دنیا و فرد) میں بحث کی گئی ہے۔ وہ مانتا ہے کہ صد اقت مشتمل ہوتی ہے کسی قیضے کے معنی کے جزئی اظہارات اور کل حیات کل تجربہ، یا کل معنی کے درمیانی توافقی پر، جس کو تصورات و قضایا اس نظریہ کی رو سے، جہاں تک ممکن ہو سکے، ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ اور وہ کسی زندہ سستی کے ایک عضو اور کل عضویت کے درمیانی تعلق کو بمثل کے طور پر اس امر کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے کہ وہ قضیہ اور کل حقیقت کی باہمی اضافت کو تفاعلی اور عضوی اضافت سمجھتا ہے نہ کہ سکونی و میکائیکی یا آئی۔ وہ اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ ہر قضیہ، اگر اپنے طور پر دیکھا جائے تو

تو ایک تجرید ہے جس کی تکمیل و تمکیم دوسرے تضایا سے ہونی چاہئے جو ان معانی کا باطن اظہار کرتے ہیں جن کو یہ قضیہ نظر انداز کرتا ہے۔

برنارڈ بوسا کوٹ نے کشادہ دلی کے ساتھ اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے نظریہ ربط داخلی کی جو توجیہ کی ہے اس کی بنا اس کے دوست ایف ایچ براڈ لے کے اسی نظریے پر قائم ہے جس کی عظیم اہان تصنیف (Principles of Logic) (اصول منطق) نے ایک بالکل جدید منطق کی تخلیق کی بوسا کوٹ نے صداقت کے تصور کی تکمیل ابتدا میں اپنی کتاب (Knowledge and Reality) میں کی جہاں اس نے براڈ لے کی کتاب "اصول منطق" کا نہایت احتیاط کے ساتھ تنقیدی طور پر اہان کیا اور بعد میں پیرانی دو جلد والی عظیم اہان تصنیف (Logic) (منطق) میں اس کے بعد اس نے اس نظریے کی توسیع و توجیہ اپنے گفٹز پکچرز (The Principles of the Value and Destiny of of Individuality and Value) (The Individual) (انفرادیت و قیمت، فرد کی قیمت و غایت) میں کی ہے۔ موت سے کچھ عرصہ پہلے اس نے اپنی چھوٹی سی قیمتی کتاب (Implication and Linear Inference) میں اس کو مکرر بیان کیا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ براڈ لے اور بوسا کوٹ نہایت اعلیٰ پایے کی ذہانت رکھتے تھے اور انھوں نے اپنی پوری زندگی صداقت کے ربط داخلی دالے نظریے کی تکمیل میں صرف کی۔ لہذا ان کی تصانیف اس نظریے کے لیے ہمیشہ بادی یا مصادر کا کام دیں گے۔

بوسا کوٹ کا نظریہ بھی راس کے نظریے کی طرح تعاملی و مضوی ہے۔ وہ اس بنیادی اصول کو پیش کرتا ہے کہ صداقت محض ایک صورت نہیں بلکہ روح اور تعامل ہے۔ تم اس کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تم خود اس کے عمل کا اکتشاف نہ کرو اور اس کی کوششوں کے ساتھ اپنی ذات کو ایک نہ کرو۔ وہ صداقت کو دو نظامات پر مشتمل سمجھتا ہے جس میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ہمیشہ یا تو ایک کر دیا جاتا ہے یا رد کر دیا جاتا ہے۔

باب

ہر تصدیق صرف جزئی نظام کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس کو حقیقی واقعی ہونے کی بھی ضرورت نہیں یہ فرضی ہو سکتی ہے۔ تاہم تصدیق کو مفروضے سے ماورا ہونا چاہیے۔ اسی لیے ہر تصدیق اپنی صداقت کے لیے کل حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ صداقت کے معنی جزئی نظام کو کل حقیقت کے ساتھ مسلسل سمجھنے کے ہیں۔ اسی لیے ہر تصدیق کو جس کا ہم استعمال کرتے ہیں۔ یہ دعویٰ کرنا چاہیے کہ یا تو یہ صحیح ہے یا کوئی شے صحیح نہیں، ہم کو اس امر کا یقین کرنے کے لیے کہ آیا کوئی دعویٰ صحیح بھی ہے اس علم کا استعمال کرنا چاہیے جو ہمیں کل سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر یہ دعویٰ حقیقت کے متوافق ہو یا اس سے ربط رکھتا ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے، ورنہ ہم اس کو غلط سمجھ کر رد کرتے ہیں۔ اس طرح یہ یا کچھ نہیں، وہ معیار ہے جو ہر تصدیق کی صداقت کے تعین کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

آر ایف، اے ہارنلے نے حال ہی میں بوسا کوٹ کے اس نظریے کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے: "نقل تصدیق کا تعلق اس شے سے ہونا چاہیے جو واقعی حقیقی ہے۔ تصدیق میں ہم کسی حقیقی شے کی خصوصیت بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور اسی خصوصیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔۔۔۔۔۔ شے اور اس کی خصوصیت یا تو براہ راست پیش ہوگی جیسا کہ ادراک میں ہوتا ہے، یا علام کے ذریعے تعریفاً ان کا استنتاج کیا جاسکتا ہے اور علام ہی کی مدد سے ہم ان پر "غور" یا "محض فکر" کر سکتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں تصدیق کا ذہنی پہلو "ماثل" ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں ہماری مراد وہی شے ہوتی ہے یعنی خارجی شے۔ دونوں حالتوں میں ہم اصولاً اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ شے حقیقت میں وہی ہے جس کا ہم ادراک کر رہے ہیں یا جس کے متعلق ہم فکر کر رہے ہیں۔ لیکن خود شے کا ادراک کرنے اور اس پر علام کے ذریعے فکر کرنے میں فرق ہے شے مد کے علام کے معنی کا تحقق ہے۔۔۔۔۔۔ جن تصدیقات کے متعلق غلطی کا امکان پایا جاتا ہے یہ دراصل وہ تصدیقات ہیں جن سے (اس میں شک نہیں کہ) ہماری مراد خود

۱۰۸

شے سے ہوتی ہے لیکن یہ ہمارے ذہن میں علام کے ایک مجموعے کے معنی کے طور پر موجود ہوتے ہیں۔ اور یہ معنی ممکن ہے کہ خود شے کی وجہ سے تحقق ہو جائیں یا نہ ہوں۔ اگر ان کا تحقق ہو جائے تو ہیں وہ مطابقت یا عینیت حاصل ہو جاتی ہے جو صداقت کی تفکیک کا باعث ہے۔ اور جس قدر ان کا تحقق نہ ہوگا (کیونکہ حقیقی شے وہ نہیں جو ہم نے اپنے علام کے ذریعے اس کو جوایا تھا) اسی قدر تصدیق کا ذب یا غلط ہوگی لیکن جس خصوصیت کو غلطی سے شے کی طرف منسوب کیا گیا تھا وہ بھی کائنات میں کہیں نہ کہیں اپنی جگہ رکھتی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے وہ ایک ”امکان“ ہے۔ جھوٹی تصدیق میں گویا اس خصوصیت کو غلط جگہ پر رکھا گیا تھا۔ لیکن غلطی کے معلوم ہونے اور اس کے صحیح کر دیے جانے کے بعد بھی یہ خصوصیت بحیثیت امکان کائنات کی ماہیت سے براہ تعلق رکھتی ہے۔“

نظریہ ربط داخلی سے یہ لازم آتا ہے کہ صداقت کے درجے ہوتے ہیں چونکہ ہر قیضے کے ایک جزئی معنی ہیں جن کی کل معنی سے تجرید کی گئی ہے لہذا یہ ہمیشہ بکجا نبی ہوتا ہے اور اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ یہ معنی کا اظہار کرتا ہے۔ ہیں ہر قیضے کے معنی کی تکمیل دوسرے بیانات سے کرنی پڑتی ہے جو اور معنی کا اظہار کرتے ہیں۔ اس عمل میں ہیں قضایا کا ایک سلسلہ ہاتھ آتا ہے جن میں سے ہر ایک صداقت کا ایک درجہ رکھتا ہے؛ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان قضایا کی کلیت میں بہ نسبت کسی ایک انفرادی قیضے کے زیادہ صداقت ہوگی۔ اور اسی وجہ سے پیچیدگی نے کہا تھا کہ صداقت کل ہے۔

۴ خطا کی مختلف تصویریں تو حیات

ہیگل اور موجودہ زمانے کے بہت سارے تصویر یہ کے نزدیک خطا یا غلطی کی

ماہیت یہ ہے کہ جزی رائے کو جس میں صداقت کا ایک درجہ پایا جاتا ہے، کل حقیقت سمجھ لیا جائے۔ ہر جزی رائے اپنی تفصیل کے وقت ایک ایسے درجے تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ اس قدر معین شکل اختیار کر لیتی ہے کہ دوسری تمام رائیں خارج ہو جاتی ہیں۔ اکثر حالات میں ذہن فکر کے اس تجربہ پی درجہ میں جا کر رک جاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کو صداقت حاصل ہو گئی۔ یہ غلطی ہے جو ذہن کہ اس فہم کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے ایک غیر معین عرصے تک اسی میں رہتا ہے لیکن اگر غور و فکر جاری رہے تو ضرور ایسی مشکلات ذہن میں پیدا ہوں گی جو اس جزی رائے کی صداقت میں شک پیدا کریں گی، اور ان کی وجہ سے مفکر آگے بڑھ کر ایک وسیع تر رائے اختیار کرے گا جہاں سے اس کو اپنے گزشتہ مقام کی غلطی صاف طور پر نظر آنے لگے گی پہلے تاریخ فلسفہ اور ارتقاء مذہب میں زیادہ جزی ارادے سے کم جزی ارادے کے ظہور کا نشان لگانے اور اعلیٰ تصورات کے حصول کے بعد غلطی کے تدریجی ازالے کی وجہ سے خوش ہوتا تھا۔

بہت سارے جدید پیر و انجیل خصوصاً برادے اور بوسا نکوٹ بریکل کے ساتھ غلطی کی اس توجیہ میں کہ وہ فکر کے جدیداتی حرکت کا ایک رجحان پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ وہ اس امر میں تو اتفاق کرتے ہیں کہ غلطی جزو کل کے درمیان عدم مطابقت کا نام ہے، لیکن ان کا خیال ہے کہ ہر انسانی وقوف میں یہ عدم وفاق موجود ہوتا ہے اور وہ جزی ہوتا ہے۔ اسی لیے ہماری ساری انسانی تصدیقات کائنات کے تمام تعلقات، تضادات سے ملو ہوتے ہیں لہذا جزاً غلط اسی لیے جس چیز کا ہمیں ان تصدیقات اور ان تعلقات کے ذریعے علم ہوتا ہے وہ صرف عالم ظہور ہے۔ آخر میں چل کر صداقت کے متعلق انسان کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کا حقیقت من حیث کل کے دوسرے پہلوؤں کے ساتھ توافق قائم کیا جانا چاہیے جو صداقت سے زیادہ ہے اور جمال سے زیادہ ہے اور جز سے زیادہ ہے، لیکن اس لیے کہ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں ان تمام پہلوؤں کا کامل وفاق یا فہم آسانی پائی جاتی ہے۔

ر اس بتلاتا ہے کہ غلطی کے مسئلے کا یہ حل براؤٹے اور بوسا نکوٹ کی تصویریت کا کمزور ترین حصہ ہے۔ وہ غلطی کے نظریے کی چند ضروریات کا ذکر کرتا ہے جن کو یہ نظریہ پورا نہیں کرنا۔ ہم یہاں ان کا اختصار کے ساتھ خلاصہ پیش کریں گے۔ کیونکہ دراصل بوسا نکوٹ کے تصوریت کی تنقید ان ہی پر مشتمل ہے، اور ان سے اس امر کا بھی پتا لگتا ہے کہ ر اس نے افکار کا بھان اس کی زندگی کے آخری دنوں میں کس جانب تھا۔

(۱) غلطی کے نظریے کو یہ نہیں چاہئے کہ وہ صداقت اور غلطی کے تضاد کو نرم کر دے بلکہ اس تضاد کو اتنا ہی شدید کیا جانا چاہیے جتنا لوموری توفیق نے نظریے میں صداقت و کذب کا تضاد ہوتا ہے۔

(۲) غلطی کے نظریے کو انسانی ذہن کے دتونی و ادی اعمال کی وحدت تسلیم کرنی چاہئے۔

(۳) ہمیں صداقت کے نظریہ ربط و ربطی کو قائم رکھنا چاہئے غلطی کا ایک تشفی بخش نظریہ حاصل کرنے کے لیے ہمیں صداقت کو ایک قضیہ اور کل تجربے کی درمیانی اضافت قرار دینا چاہئے اور اس کو کسی قضیہ اور کسی بالکلہ خارجی شے کے باہمی اضافت ہرگز نہیں سمجھنی چاہئے۔

(۴) کسی قضیہ کی صداقت کا تعین کرتے وقت ہمیں کل تجربے پر زور دینا چاہئے نہ کہ تجربے کے کسی وقتیہ یا سرایتی الزوال حصے پر۔

(۵) غلطی کا تعلق قطعی طور پر ایسی چیزوں کے ساتھ قائم کیا جانا چاہئے جیسے تنہائیت، شہر، انفرادیت، تنازع، اور اس کی توجیہ اسی طرح کی جانی چاہئے جس طرح کہ ان چیزوں کی توجیہ۔

(۶) نظری و عملی غلطی پر ایک ہی حالت سے بحث کی جانی چاہئے۔
(۷) اس مسئلے کے تشفی بخش حل کے لیے فلسفہ ہیگل میں صرف ترمیم کافی نہیں ہیں نظریہ ہیگل، لوموری منطقی نظریہ اور فکر جدید کے نئے تجرباتی میلانات میں ترکیب و تالیف سے کام لینا چاہئے۔

ان ضروریات کو بیان کرنے کے بعد ر اس اختصار ایجاز کے ساتھ اس

باب
 مسئلے کا حل اس طرح پیش کرتا ہے: ”غلطی عمل ارادی کے ذریعے کسی یقین کا
 اظہار ہے غلطی کے وقت ایک شخص جس کے تصورات محدود ہوتے ہیں، اپنے
 ان تصورات کی سمجھ ایسی توجیہ کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک وسیع تر زندگی
 سے (جس سے کہ خود اس کا تعلق ہوتا ہے) برسرِ پیکار پاتا ہے۔ یہ زندگی تجربے
 اور فعلیت کی زندگی ہوتی ہے۔ اس کی کل ماہیت ہی سے اس امر کا یقین
 ہوتا ہے کہ غلطی کرنے والے کو تجربے کے اس مرحلے میں (اپنے ان تصورات
 کے ساتھ) کیا سوچنا چاہئے اور کیا عمل کرنا چاہئے۔ وہ غلطی کا اس وقت ارتکاب
 کرتا ہے جب وہ اس ”چاہیے“ کے بالکل خلاف احساس، یقین، عمل یا توجیہ
 کرتا ہے یہ اختلاف یا تنازع دیکار ”خود نظریہ ہی ہوتی ہے اور عملی جھگڑا“
 گویہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام تصوریہ غلطی کے مسئلے اس عمل کو جو اس
 نے پیش کیا ہے، مان لیں گے تاہم یہ یقیناً ایک نیا نظریہ ہے جو براؤڈلے
 اور بوسا نکوٹ کے پیش کردہ نظریہ ظہور کے بعض شکلات کو رفع کرتا ہے۔



باب (۵)

مسئلہ بدن و ذہن کا حل تصویریت کی رو سے

۱۔ ابتدائی تصویری نظریات کی تلخیص

۱۱۳ مسئلہ بدن و ذہن (یعنی نفسی یا ذہنی اعمال اور عضویاتی یا جسمی اعمال کے تعلق کی ماہیت) سے خصوصیت کے ساتھ مسلک عقلیت کے ان کا برعکس فلسفہ کو دلچسپی رہی ہے جو ایمانیوں کا نٹ کے انتقادی فلسفے سے پہلے گزرے ہیں۔ ڈی کارت، اس مسلک کے بانی، اس کے دو نمائندہ، گیوٹکس اور مالبرانش، اسپینوزا اور لائبنز نے چار جہان نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے ہر ایک کا اس قدم مسئلے کے غور و فکر پر کافی اثر رہا ہے ہم عصر تصویری نظریات کی بحث کے لیے راستہ صاف کرنے کے لیے ہمیں ان چاروں کلاسیکل نظریات کو اختصار کے ساتھ بیان کر دینا چاہئے

ا ب

ڈیکارٹ نے نظریہ تعالٰی کی حمایت کی ہے اس کا خیال تھا کہ
 صوبہ غیغہ و داغ کے نیچے واقع ہے وہ مقام ہے جہاں بدن کی قوت حیات
 کا روح کے ساتھ ملاپ ہوتا ہے اُس نے اس غدے کو مقام نفسانی
 اس لیے قرار دیا کہ وہ منفرد ہے، اس کے برخلاف ہمارے دوسرے تمام
 اجنائے حواس اور خود داغ دوہرے ہیں۔ اور اس نے خیال کیا کہ چونکہ
 روح خود منفرد ہے لہذا اس کا ممکن بھی بدن کا کوئی منفرد حصہ ہوگا۔
 اس کا یہ خیال کہ روح کا بدن میں ایک خاص ممکن ہے اب بھی بعض
 تصویبہ کے نزدیک مانا جاتا ہے لیکن دوسرے اس کی تردید کرتے ہیں۔
 کیونکہ انکس اور مابراش نے نظریہ اقتصادیت کو ترقی دی۔ ان کا خیال تھا
 کہ بدن و روح جیسے مختلف جواہر کے لیے ایک دوسرے پر براہ راست
 عمل کرنا ناممکن ہے، لہذا انھوں نے یہ حجت پیش کی کہ ہر اس موقع پر
 جب کہ ان دو کے لیے مل کر عمل کرنا ضروری ہے غدا اخلت کرتا ہے
 اور اس ربط کو قائم کرتا ہے۔ جب بھی بدن و ذہن مل کر عمل کرتے ہیں تو
 حد اگر دار انسانی میں (مخبرے کے طور پر) اخلت کرتا ہے اسپنوزا نے
 تو اس خیال ہی کو ترک کر دیا کہ ان دو میں کوئی خاص تعلق ہو سکتا ہے
 اور اقتصادیت کے ساتھ ہو کر یہ مانا کہ بدن و ذہن جیسے دو وجود (جن کو وہ
 فکر و امتداد سمجھتا تھا) جو اپنی ماہیت میں بالکل مختلف ہیں ایک
 دوسرے پر عمل کرتے نہیں تصور کیے جاسکتے۔ اس نے ڈیکارٹ کے
 غدہ غیبی والے تصور کو مشکوک بنادیا۔ تاہم وہ اقتصادیت پسند تھا۔
 اس نے نفسی طبیعی متوازنیت کے نظریے کی اسناد کی جس کی رو سے
 بالکل جدا حادث کا وجود پایا جاتا ہے ایک بدن میں اور دوسرا
 ذہن میں، لیکن ان میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح اثر نہیں کرتا۔
 ان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جاسکتا ہے صرف اتنا ہے کہ وہ اس معنی میں
 ایک دوسرے کے متوازی ہیں کہ جب ایک وقوع پذیر ہوتا ہے تو دوسرا
 بھی وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لیکن خدا کو اس تلامزم کے قائم کرنے کے لیے

۱۱۳

مداخلت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ذہن و بدن کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ یہ متوازنیت لابدی و ناگزیر قرار پاتی ہے، کیونکہ یہ دونوں جو ہر واحد یعنی خدا یا فطرت کی صفات ہیں۔ لائنہز نے اسپنوزا کے ایک جوہر اور دو صفات والے نظریے کے بجائے انفرادی اور بے دریچہ موندات کے نظریے کو پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ ہر موند سادہ ترین موند بھی، ادراک و خواہش یعنی نفسی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اس نے متوافق مقدر کا مشہور و معروف نظریہ اس امر کی توجیہ کے لیے پیش کیا کہ کس طرح بدن کے موندات اور موند روح میں تعلق قائم ہوتا ہے۔ لیکن یہ نظریہ حقیقت میں دوہرا فرض ادا کرتا ہے۔ خدا نے نہ صرف موندات کے تمام مجموعے کو اس طرح بنایا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے متفق ہو کر عمل کرتا اور اپنے حالات بدلتا ہے بلکہ خدا نے ہر موند کو بھی اس طرح پیدا کیا کہ اس کے باطنی حالات ایک دوسرے کے متوافق کے ساتھ تغیر پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح لائنہز کے نزدیک متوافق مقدر سے مراد ہر موند کے جداگانہ حالات میں متوافق ہے نیز موندات کے تمام مجموعے میں جداگانہ موندات کے درمیان متوافق ہے، اور نیز انسانی بدن کے موندات اور اس کے موند روح کے درمیان متوافق ہے۔

۱۱۴۔ چاروں نظریے کسی نہ کسی صحت میں اپنے روز پیدائش ہی سے فلسفے میں بار بار پیش کیے گئے ہیں۔ لہذا یہ نہایت ضروری ہے کہ طالب علم ان سے اچھی طرح مانوس ہو جائے۔

۱۔ میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ان فلسفیوں کی تصانیف سے جو ان نظریات کے بانی ہیں، اقتباسات دیے گئے ہیں۔ یہ ڈیکارٹ، مالبرانش، اسپنوزا اور لائنہز ہیں۔ اسپنوزا سے جو اقتباس لیا گیا ہے اس میں وہ تنقید بھی شامل ہے جو اس نے لکھا تھا کہ کسی قسم کی اور مالبرانش کے اقتباس کے اختتام پر ایک نہایت ضروری حاشیہ دیا گیا ہے جس میں حیرتوں کی ایک اہم مہارت نقل کی گئی ہے۔ اسی کتاب میں لائنہز سے ایک اقتباس ہے جو غور و نگاہ

۲۔ مسئلہ بدن و ذہن کے متعلق ہمارے علم میں جدید اضافے

ان کا اسکل نظریات کی تشکیل کے بعد سے نظام عصبی کے متعلق ہمارے علم میں عظیم ایشان ترقی ہوئی ہے جس کا ہمیں بدن و ذہن کے مسئلے کے جدید حل میں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض اہم ترقیوں کا ہم یہاں اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے۔

ان تحقیقات کے نتائج کے طور پر اصول تحصیر دماغی کی تشکیل عمل میں آئی، اور کہا جاسکتا ہے کہ یہ اصول فیئریر (Ferrier) شئرنگٹن (Sherington) بنیڈ (Head) وغیرہ جیسے خصوصیت فن کے اکتشافات کا خلاصہ ہے۔ اس اصول کا تعلق خصوصیت کے ساتھ دماغ کے ان مخصوص حصوں سے ہے جن سے طبیعی فعالیت کے اہم انواع کا خاص تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ اپنی ترقی یافتہ شکل میں اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ شعوری یا نفسی اعمال خاص طور پر مخصوص عضویاتی اعمال سے مربوط و وابستہ ہیں۔

غنائے دماغی کا وہ حصہ ہے جو اس تحصیر کا مرکز ہے کیونکہ یہ ان عصبی ردوں کا مقام حصول ہے جو اعضائے حواس سے پہنچتی ہیں، نیز ان ردوں کا مرکز بھی جو مرکز سے پیدا ہوتی اور عضلات تک جاتی ہیں عصبی نہیں غنائے دماغی سے ریڑھ کی ہڈی تک جاتی ہیں اور یہاں سے روئ عضلات تک

بقیہ حاشیہ: اگر شہید کیونکہ اس سے نظریہ تفصیلات کی ایک جدید صورت کا علم ہوتا ہے۔ بہتر یہ کہ اساتذہ ان نکولات میں سے ایک ایک نظریہ برطانیہ کو دیکھیں تاکہ وہ اہل اخذ کا مطالعہ کر کے زبانی یا تحریری رپورٹ پیش کر سکیں۔

پہنچتی ہیں۔ دوسری عصبی نہیں نظام عصبی کے مراکز سے جو اعضاء کے حواس سے براہ راست مربوط ہیں غنائے دماغی کو جاتی ہیں، دوسری چھوٹی نہیں غشاء کے حصوں کو مربوط کرتی ہیں۔ ثانی الذکر نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس تجربہ پسندی سے وابستہ ہیں جس کو ”خافطہ جدید“ کہا جاتا ہے، کیونکہ جب ان نسلوں کو نقصان پہنچتا ہے تو جدید حافظہ منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ مزمن شراب نوشی میں ہوتا ہے۔ دوسری اور بھی نہیں ہیں جو غنائے دماغی کو دماغ کے دوسرے حصوں سے مربوط کرتی ہیں۔ ان میں سے ”جسم ملب“ (corpus callosum) خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ دماغ کے دونوں نصف گروں کو ملاتا ہے۔ شریٹن ان کڑیوں کے سارے نظام کو نظام حسی کا مفعول منکسر کہتا ہے۔

اب یہ امر متشکک ہوا ہے کہ وہ تمام حرکت جس کی امتداد شعوری طور پر ہوتی ہے غشاء کے ایک حصے میں محصور ہے اور یہ حصہ اس قدر محدود و معین ہے کہ مختلف عضلات کے لیے مکانی اختلاف کا پتا لگایا جاسکتا ہے۔ غشاء کے دوسرے حصے میں جلدی حواس کے متغای رقبے کا تعین کیا گیا ہے۔ سمع و بصر اور کسی قدر کم تعین کے ساتھ (ذائقہ و شائقہ کے حسی رقبے بھی معلوم کیے گئے ہیں۔ گو کہ حرکی اور حسی رقبوں کو صاف طور پر جدا نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ قطعی طور پر قابل امتیاز نہیں، لیکن احتمال یہ ہے کہ ”عقہ کی تخصیص متغای“، بھی موجود ہے جس کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا، اور سطح کی تخصیص متغای بھی جس کی ابھی توجیہ کی گئی ہے۔ یہ فرض نہیں کر لیا جانا چاہئے کہ یہ نظریہ اپنے تمام تفصیلات میں قطعی ہے، لیکن اب اس کو عام طور پر حسی اور سادہ ارادی اعمال کے لیے قبول کر لیا گیا ہے، اور یہ بھی عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہنی فعالیت کی اعلیٰ صورتوں کے لیے دماغی تغیرات کی تخصیص متغای زیادہ ٹھیک نہیں۔

کردار یہ اس نظریے کو اس امر کے ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتے ہیں کہ نفسی اور عضویاتی یا عصبیاتی اعمال کو ایک کر دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس خیال کی کوئی سند یا حجت نہیں اور دماغ کے خصوصیتیں مثلاً ہنر اور دیکھ بھال

یہ مانتے ہیں کہ ان دونوں قسم کے اعمال میں کوئی ٹھیک ٹھیک مطابقت نہیں۔
 سچ تو یہ ہے کہ دماغی تعاملات کی مقامی شخصہ کی تعلیم مسئلہ بدن و ذہن کے
 کسی خاص نظریے کی تائید میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ تاہم ہر جدید نظریے میں
 اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ترمیم کی جانی چاہیے۔ مثلاً ان مباحث کی روشنی میں
 ۱۱۲ نظریہ تعامل کو تعامل کا مقام عمدہ ضروری سے بدل کر خشنائے دماغی اور جسم صلب میں
 متبادل بنایا جائے۔ متوازنیت، آفضائیت، اور توافق مقدر کی بعض صورتیں
 تعاملیت کی طرح ہمارے دماغی اعمال کے موجودہ علم کے موافق ہو سکتی ہیں۔
 اس لیے ہم اب بھی یہ پاتے ہیں کہ موجودہ زمانے کے تصوریہ ان نظریات کی
 شدت کے ساتھ حمایت کرتے ہیں حالانکہ وہ علم تشریح دماغ اور عضویات دماغ
 کے جدید اکتشافات سے بڑی طرح باخبر ہیں۔ اور کرداریت جو ماسٹ ہاوس کے
 نظریہ مادیت کی ایک جدید صورت ہے ان نظریات سے ایک ذرہ زیادہ تجریت پر مبنی نہیں۔
 ماسٹ ہاوس کی روش بدن و ذہن کا مسئلہ اب تک لایحل ہے۔ جیسا کہ باخبر لوگ
 جانتے ہیں، ہیں اب بھی کسی مابعد اطمینانی نظریے یا طریقاتی مفروضے کو اختیار
 کرنا اترتائے کو بعض علماء لفظیات اس کے خلاف ہیں متاثر کرنے کی سکتی ہی
 کوشش کیوں نہ کریں۔

۳۔ ہمہ رو حیت

بدن و ذہن کی اضافت کے متعلق ایک نہایت عام مابعد اطمینانی نظریہ
 ہمہ رو حیت کہلاتا ہے۔ یہ عام نظریہ تصویر کے نزدیک زیادہ مرغوب ہے
 کیونکہ یہ حقیقت کے نظریہ مدارج کے موافق ہے یا آسانی کے ساتھ اس کے
 مطابق بنایا جاسکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی توجہ روحانی کثرتیت
 اور روحانی وحدیت دونوں کے موافق کی جاسکتی ہے پہلے ہم اس نظریے کا

عام طور پر بیان پیش کریں گے اور پھر اس کی مخصوص صورتوں کی اختصار کے ساتھ تبصیر کریں گے۔

ہمہ روچیت ایک جدید نظریہ ہے جو میولانیت سے قریبی تعلق رکھتا ہے جس کو بعض یونانی فلاسفہ نے قبول کیا تھا۔ میولانیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے مادہ زندہ ہے اور وہ ذی حیات عضویات کی خصوصیات سے موصوف ہے۔ ہمہ روچیت وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر انتہائی حقیقی وجودی یا ذہنی ہے اور روحانی وجود کی خصوصیات رکھتا ہے (Theodore Flournoy) نے اس کی مندرجہ ذیل تعریف کی ہے: ہمہ روچیت وہ تعلیم ہے جو مادی دنیا کے مادی مابعد اطمینانی وجود کی تردید کرتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ ہماری ساری کائنات (معدنی، نباتی اور حیوانی) دراصل ایسے حقایق پر مشتمل ہے جو غیر مادی، نفسی، ذہنی، شعوری حقایق ہیں، خواہ وہ انفرادی یا کم و بیش شخصی صورت میں ہو، یا پھیلی ہوئی اور غیر مقررہ شکل میں (جیسے مواد ذہن نفسی ذرات وغیرہ)۔ عموماً لائبنز کی منادیت کو ہمہ روچیت کے تمام نظریات کی اہل تدار دیا جاتا ہے لیکن ہمیں وارڈ (Ward) اسپنوزا کے اس قول کو نقل کرتا ہے کہ تمام انفرادی اشیاء زندہ ہیں، گو مختلف درجات کے لحاظ سے اور وہ اسپنوزا کے اس دعوے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ہر انفرادی شے جہاں تک اس سے ممکن ہو سکے اپنی بہتگی کی بقا کے لیے کوشش کرتی ہے۔ وارڈ اس کو ہمہ روچیت کا عقیدہ کہتا ہے۔ وہ نکولاس آف کوزا (Nicolaus of cusa) (سنہ ۱۲۷۱ء) کو بھی ہمہ روچیت کا قائل سمجھتا ہے اور اپنے قول کی سند میں اسکا یہ قول پیش کرتا ہے: کائنات میں کوئی ایسی شے نہیں جو کسی قدر ایسی انفرادیت سے متمتع نہ ہو جو کسی دوسری شے میں نہیں ملتی، لیکن وارڈ (Ward) چیکل (Haeckel) رنوویر (Renouvier) یاٹس اور ونٹ کو بھی ہمہ روچیت کا قائل مانتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ تمام

۱۔ تھیوڈور فلورنائی کی کتاب (The Philosophy of William James) فلسفہ و تجربہ میں (صفحہ ۹)

(نوٹ) تجربہ و ذہنی مہلت (جوفٹ)۔

بابت ۱۱۸
تاملین ہمہ روحیت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طبعی موجودات اور ان کی قوت جذب و دفع ان تہجات پر دلالت کرتی ہے جن کی ابتدا و ختمین احساس سے ہوتی ہے۔ اگر ہم اصول تشکیل کا استعمال کریں تو ان طبعی موجودات کو اس سلسلے میں ذہنوں کا آخری درجہ قرار دیا جاسکتا ہے جو ان سے آگے بڑھ کر نباتات و حیوانات سے گزرتے ہوئے انسان اور خدا تک جانپختا ہے جی۔ اس سٹرنگ ہمہ روحیت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: 'یہ نظریہ اشیائے کماہی کی نفسی ماہیت کا قائل ہے، اشیائے کماہی کو وہ کانٹ کی طرح ان حقیقی اشیاء کے معنی میں استعمال کرتا ہے جو تصورات یا منظر ہر اشیاء کے پیچھے پائے جاتے ہیں۔

اس وسیع معنی کے لحاظ سے اس میں شک نہیں کہ اس نظریے کو عام طور پر تصور یہ مانتے ہیں آئسلر ایف نخت (Worterbuch der Philosophie) (لفظ فلسفہ)

۱۱۸
میں اس لفظ کے چار معنی ہیں اختیار کرتا ہے یہ حقیقت، تصویریت، مونا وابت، اور وحدت الوجودی ہمہ روحیت والے مفہیم ہیں۔ ان میں سے آخری میں کا تصویریت سے تعلق ہے، شکل اور اسٹرنگ نے پہلی نوع کو اختیار کیا ہے جس کی توضیح حقیقت کے تحت کی گئی ہے۔ آئسلر کے امتیازات قابل لحاظ ہیں، لیکن ہم ہمہ روحیت کو مختلف انواع میں تقسیم کرنے کا ایک اور طریقہ تجویز کریں گے جو نفس و بدن کے مذکورہ بالا روایتی نظریات سے زیادہ قریبی تعلق رکھتا ہے۔

(۱) انواریتی ہمہ روحیت :- اسپنوزا اور تھینو ذورنٹس کے کلی توازیت کے مفروضے کو تسلیم کرتے ہوئے فریڈریش پاولسن کہتا ہے کہ کوئی نفسی عمل بغیر ایک ملحقہ حرکت کے نہیں پایا جاتا اور کوئی حرکت بغیر ایک ملحقہ نفسی عمل کے نہیں۔

حقیقت کے دونوں جانب مساوی الاتساع ہیں ایک جانب کے ہر واقعے کے لیے دوسری جانب کا مقابل واقعہ موجود ہوتا ہے نفسی اعمال اب ج کے بالمقابل طبعی اعمال اب ج میں یکساہی سلسلے کے افراد میں علی اضافت پائی جاتی ہے، لیکن دونوں سلسلوں کے درمیان کوئی علی اضافت نہیں پائی جاتی اس کا پاولسن کے مندرجہ ذیل قول سے صاف

پتیا چلتا ہے، چونکہ دونوں سلسلوں میں فصل پائے جاتے ہیں اس لیے ہم ان کی جائے
مقابلہ والے سلسلے کے افراد کو جگہ دیتے ہیں۔ لیکن اس کے پہلے اس سلسلے پر
لکھا تھا اور اس پر زور دیا تھا کہ نفسی و طبیعی اعمال میں کوئی علیٰ امتیاز نہیں
پائی جاتی۔ شعوری کیفیتیں طبیعی و انمات کے ماحولیات میں نہ کہ علیٰ یہاں تک
ہیں کامل متوازنیت کا پتہ چلتا ہے۔

تاہم کسی اور جگہ پادرسن اس نظر پرے کو ہمہ روحیت کہتا ہے اور یہ بتانے
کے لیے تفصیل سے بحث کرتا ہے کہ خاص میکا کی حرکات میں بھی حیات و حسی
پائی جاتی ہے۔ جب ہم اس سلسلے میں تدریجی طور پر نیچے کی طرف، نترتے ہیں تو یہ
پاتے ہیں کہ بتدریج احضار مفقود اور حافظہ کم ہوتا جاتا ہے اور اور اک
خفیف تر۔ ساتھ ساتھ ارادہ غایات کی پیش بینی، شعوری اشتیاق یا خواہش کی
صورت کم تدریجی طور پر کم ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر سو اے ایک وقت پر جمع کے
جو ماحول کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے کسی قسم کی شعوری زندگی باقی نہیں
رہتی۔ اس قسم کے باطنی اعمال کو تمام حرکتوں (حتیٰ کہ نامائیاتی زندگی کے حدود سے
باہر والی حس حرکتوں) کے لحاظ سے طو پر ماننا پڑتا ہے یہ ہے نظریہ ہمہ روحیت
کی متوازنیتی صورت۔

(ج) ہمہ روحیت کی تعالیٰ صورت ہمیں وارڈ وغیرہ پادرسن کا اس
حد تک ساتھ دیتے ہیں جس حد تک مذکورہ بالا بیان کا تعلق ہے۔ وہ ذرات کو
مونا دات محض قرار دیتے ہیں جس میں ابتدائی قسم کی نفسی زندگی باقی نہ جاتی ہے۔
اور اس تصور کو بھی قبول کرتے ہیں کہ مونا دات کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے جو
روحی یا شعوری مونا دات پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ انسانی ہستی ایسے ذرات کا مجموعہ ہے
جس میں مختلف ماحول کی نفسی ترکیب باقی جاتی ہے لیکن جس میں ایک روحی
مونا دات غالب ہوتا ہے۔ بدن و ذہن کے مسئلے کا تعلق روحی مونا دات اور ان مونا دات
کی باہمی امتیاز پر ہے جن سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ

ابھی باقی رہ جاتا ہے کہ ایک سادہ موناو کا نفسی حصہ اپنے بدن سے کس طرح مربوط ہوتا ہے۔ وارڈ متعال کے براہ راست یا بدیہی ہونے کا ذکر کرنا ہے جس سے اس کی مراد وہ بدیہی تعال ہے جہاں کوئی درمیانی واسطہ نہیں ہوتا اور اصل ایسا عمل جو حیوٹ کی طبیعیات کے لحاظ سے ناممکن ہے، وہ کہتا ہے کہ ”اس قسم کے بدیہی تعال کو جدید کثرتیہ کے سادہ موناو کی خصوصیت مانا جاتا ہے، وہ موناو جو گویا خود اپنا آپ بدن ہے“ اس طرح سادہ موناو میں بھی تعال پایا جاتا ہے۔ لیکن رومی موناو اور بدن انسانی کے دیگر موناو اد میں بھی تعال موجود ہے ایک غالب موناو (۱) کا اپنی ہی عضویت کے دوسرے موناو سے (یا اپنے دماغ سے) جب اس کی عضویت اس قدر ترقی یافتہ ہو) جو تعلق ہوتا ہے وہ اس تعلق سے یقیناً مختلف ہے جو اسی موناو میں اور دوسری عضویت کے غالب موناو (ب) میں پایا جاتا ہے۔ پہلی قسم کے تعلق یا اضافت کو تو ہم باطنی، تعاملی، یا حیاتی تعلق کہتے ہیں اور دوسری قسم کو خارجی، اپنی یا طبیعی کسی لحاظ ان تلام باطنی تعلقات یا اضافات کی کلیت کے اسی لحاظ سے خارجی تجربے کے سادہ ہوتی ہے۔ ۱۲۰۔
ہر عمل کے بعض تغیرات (جہاں تک کہ ا کا تعلق ہے) ماتمی موناو اد کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، یہ تغیرات گویا ا کے احساسات ہیں اور یہ متبادل یا انفعالی ہیں۔ اس کے برخلاف بعض دوسرے تغیرات ا کے عمل کا نتیجہ ہیں: یہ بعض ماتمی موناو اد میں احساس پیدا کرتے ہیں اور انہی کے جوابی عمل کو ہم ا کی حرکت کہتے ہیں، ان اقتباسات سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارڈ سمبہ روحیت کی تعال والی شکل کا قائل ہے۔

(ج) ہمہ روحیت کی اقتضا کی صورت، جرمن کے عظیم انسان فیلوف لائٹ نے ہمہ روحیت کی ایک ایسی صورت پیش کی جب کو ان دونوں اکثر دینیت تصوریت شخصیت کے حامی ماننے ہیں۔ یہ یاد سن اور وارڈ کے

نظریوں سے مختلف ہے اور ہمہ روحیت کی اقتضائیت والی صورت کہلائی جا سکتی ہے۔ باب ۱۲

لائٹزے کے نزدیک ذہن و بدن میں باہمی عمل ہوتا ہے لیکن ان کے درمیان کوئی علی الاضافہ نہیں۔ تاہم لائٹزے کی اقتضائیت وہی نہیں جو البارٹش اور گیوٹنگس کا کلاسک نظریہ ہے۔ لائٹزے کہتا ہے کہ ”اقتضائیت“ کو مابعد الطبیعیاتی نظریے کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جاسکتا، یہ خیال کہ ایسا ہو سکتا ہے غلطی سے میری طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے میں صاف طور پر بچنا چاہتا ہوں۔ بین اقتضائیت، ”کوئی طریقات“ کا ایک قاعدہ سمجھ سکتا ہوں جو تحقیقات کی غرض سے ایک ناقابل حل سوال کو یا کم از کم ایک ایسے سوال کو جو میں اپنے حل پر مجبور نہیں کرتا، ترک کر دیتا ہے تاکہ اپنی کوشش صرف قابل حصول یا قابل آرزو غایت پر صرف کرے۔ اگر یہ روح و بدن کے باہمی عمل کا سوال ہے تو میں ان مخصوص روحانی اعمال کی تحقیق کرنی ضروری ہے جو مخصوص بدنی اعمال کے ساتھ عام قواعد کے موافق اس طرح سے وابستہ ہیں کہ وہ متحدہ و مرکب واقعات جن میں ہمارا باطنی تجربہ پیش کرتا ہے بعض سادہ اساسی اضافات میں شمول کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح سے ان کی کسی قد پیش بینی ممکن ہو سکتی ہے۔“

۴۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو تصویریت مطلقہ پیش کرتی ہے

تصوریت کا مسلک اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ہمہ روحیت کو

بابت

قبول کر لیا جائے۔ گو یہ نظریہ بیسویں صدی کے تصور یہ میں زیادہ مروج رہا ہے تاہم اس پر پرنگل بیلیسن (جو دینی تصوریت کا قائل ہے) اور برٹاکو سا کوٹ (جو غیر دینی تصوریت کا حامی ہے) نے خوب تنقید کی ہے۔ موخر الذکر فلسفی کے ایک مختصر اقتباس سے منہمک ہو جائے گا کہ تصوریت مطلقہ کے بہت سارے حامی ہمہ رو بہت کم ہونے پر تیار نہیں۔ اگر ہم نظریہ ہمہ رو حیت کو مان لیں تو پھر ہماری زندگی سے مادی امور کا کیا حال ہوگا مثلاً ہماری غذا، ہمارے لباس، ہمارے مکان اور ہمارے سہولتوں کا کیا یہ صاف واضح نہیں کہ ان چیزوں سے ہمارا تعلق ایک محض وستی پوشی کی حیثیت سے ضروری ہے۔ اور اگر یہ موضوعی نفسی امر اکثر ہی ہیں تو ان کی موضوعی نفسی صفت ایسی ہوگی جو ہمارے لیے ان کے وظیفہ و نوعیت کو فاسد قرار دے گی۔ برٹاکو سا کوٹ کے اس قول کو نقل کرنے کے بعد پرنگل بیلیسن اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ خارجی فطرت کو چھوٹے چھوٹے ذہنوں کے ایک مجموعے یا اس سے بدتر ذہنوں اور ذہنوں کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کرنے سے سوائے اختلال کے کوئی حاصل نہیں۔ اب وہ تصور یہ جو اس طرح ہمہ رو حیت کو رد کر دیتے ہیں بدن و ذہن کے مسئلے کا آخر کیا حل پیش کرتے ہیں؟

ان مفکرین کے نزدیک ذہن ذرات یا موناوات یا انسانی ابدان میں بند نہیں۔ ذہن کا دائرہ اتنا ہی وسیع ہے جتنا کہ کل اشیائے معلومہ کا۔ اس لیے بدن و ذہن میں ہے نہ کہ بالعکس۔ گو احاطے کے لفظی معنی کا حقیقت میں ذہن پر انطباق نہیں ہو سکتا۔ بہتر ہوگا کہ ذہن کو حقیقت کے تمام مدارج کی ایک عمومی تراش تصور کیا جائے کیونکہ ان مدارج میں سے کوئی شے بھی ہو وہ علم انسانی کا سرچشمہ ہوگی۔

۱۳۲

۱۔ لے۔ سٹینگل بیلیسن: (The Idea of God) خدا کا تصور (صفحہ ۱۱۱) (کنفرڈ یونیورسٹی پریس)۔
 جی۔ ایف۔ اشواٹ اپنی جدید شائع کردہ کتاب: "مائنڈ اینڈ مٹیر" (ذہن و مادہ) ہے۔
 ۲۔ اقرار کرتا ہے کہ برٹاکوٹ نے وارڈز۔ جو تنقید کی ہے وہ درست ہے۔ وہ کہتا ہے جو شے کہ حقیقت موناوات کا ایک نظام ہے اس کا مادی دنیا کی طرح کیسے بدی تجزیہ ہوگا؟ اس سوال کا وارڈ کوئی جواب نہیں دیتا اور کوئی جواب ممکن بھی نظر نہیں آتا۔ اسی وجہ سے اس کا مادیت کا خاص بیان ناقابل قبول ہے (صفحہ ۱۱۱)۔

جو عمل بدن کرتا ہے وہ ذہن بھی کرتا ہے لیکن ذہن اور بہت زیادہ کرتا ہے۔ اب ہم کسی ذہن کو اس کی کل طبیعی عضویت سے متحد کر سکتے ہیں اور نہ دماغ کے غشائی رقبے سے۔ اگر ہم ایک تمثیل کا استعمال کریں تو اقتصار کے ساتھ انسان کے ذہن یا نفس اور اس کے بدن (اور فطرت جس کا ایک حصہ انسان کا بدن ہے) کے باہمی تعلق کو یوں بیان کر سکتے ہیں۔ فرض کرو ایک دروازہ ہے جو ایک خوبصورت ملک کی طرف ہماری رہبری کرتا ہے جس کے جیچوں بیچ مالک کے رہنے کی جگہ ہے۔ انسان کا بدن دروازہ ہے بلکہ فطرت ہے اور مالک خدا یا وجود مطلق ہے۔ بدن انسان کے ذہن میں ہے، تاہم وہ فطرت میں بھی ہے۔ بدن کے ذریعے ہم فطرت کے ساتھ اختلاط پیدا کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور جب ہم اختلاط پیدا کرتے ہیں تو پاتے ہیں کہ فطرت دوسرے ذہن یعنی خدا میں غرق ہے۔ اس لیے انسان کا بدن اور فطرت طبیعی بحیثیت مجموعی دونوں خدا کے ذہن میں ہیں۔ جب ہم حقیقت کے اعلیٰ ترین درجے تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک ایسی حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے جو بدن و ذہن کے امتیاز کے ماوراء ہے۔ یہ امتیاز ادنیٰ درجے سے تعلق رکھتا ہے۔

۵۔ چند نتائج جو مسئلہ بدن و ذہن کے تصویری حل سے حاصل ہوتے ہیں

(۱) آزادی ارادہ مسئلہ بدن و ذہن کے دونوں تصویری حل سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس انسانی کسی معنی میں ضرور آزاد ہے مہم روحیت کے متوازیات والے نظریے کی رو سے یہ آزادی طبیعی اعمال کا ایک حصہ نہیں۔ اس نظریے کی رو سے انسانی ارادہ دو جدا سللوں کا ایک ہی وقت میں رکن ہوتا ہے۔

بٹ

اس کے عضویاتی پہلو کے لحاظ سے ہر فعل طبیعی دنیا کے علی سلسلے کا ایک رکن ہے۔ لہذا پوری طرح مجبور۔ لیکن نفسی پہلو کے اعتبار سے ہر فعل ایک ماورائی دنیا کے سلسلہ قدر کارکن ہے اور اس لحاظ سے آزاد۔ لیکن نظریہ تعال کے ماننے والوں کے نزدیک آزادی اس امر پر مشتمل ہے کہ ہم طبیعی دنیا میں جدید حادثات کے تخلیقی کی قابلیت رکھتے ہیں۔ ہر موناو معدوم معنی کے لحاظ سے آزاد ہے اور اعلیٰ تر موناوات ادنیٰ موناوات سے زیادہ آزاد ہیں۔ لیکن موناوات کے ایک مجموعے کی متحدہ کلیت جو ایک روحی موناو کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے (جیسا کہ انسان ہے) فعل کے ابتدا کرنے میں زیادہ درجے کی آزادی رکھتی ہے۔

۱۳۳

ہاکنگ نے تصدیق مطلقہ کے نظریہ بدن و فہن کی بنیاد پر آزادی کے ایک نہایت دلچسپ نظریہ کو مکمل دیا ہے۔ وہ مانتا ہے کہ عمل کرنے کی تجویز اور عمل کرنے کے فیصلے میں ایک وقفہ ہوتا ہے۔ وہ اس وقفے کو درضایاتاً قبول کہتا ہے۔ انسان کی آزادی اسی وقفے میں ہوتی ہے۔ کوئی عمل جس کی ابتدا شعوری طور پر کی گئی ہو ایسا نہیں جو اس دروازے سے بچ کر نکل سکے۔ ہر شعوری فعل خدج میں ظاہر ہونے کے لیے اس سے ہو گزرتا ہے۔ اور اس دروازے سے ہو گزرتے وقت ہی اس پرنس کے رفا مندی کی مہر ثبت ہو جاتی ہے، گو بعد میں چل کر اس کو غلط مان کر کتنا ہی افسوس و پریشانی کا اظہار کیوں نہ کیا جائے ہر فرد کو شش و مشق سے اس وقفے کو دراز یا وسیع کرتا ہے اور اس کی موثر آزادی میں اضافہ کر سکتا ہے۔ اقدام عمل سے پہلے عادت غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس وقفے کو قلیل و تنگ کر سکتا ہے اور اس طرح اس کی موثر آزادی میں کمی پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن ان دونوں حالات میں وہ آزاد ہے کیونکہ اسی نے اس وقفے کو دراز یا قلیل، وسیع یا تنگ کیا ہے۔ خود ہم اس امر کا انتخاب کرتے ہیں کہ ہمارا یہ وقفہ کیا ہوگا اور ہمارے وہ افعال کیا ہوں گے جن کو ہم آگے چل کر پورا کریں گے۔

(ج) بقائے روح، ہمہ روحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام موناوات غیر فانی ہیں کیونکہ یہ تمام انتہائی اور بعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہیں۔ اسی لیے

انسانی بدن کا روحی ہونا وغیر فانی ہے۔ جن مونا دات سے بدن انسانی کی تشکیل ہوتی ہے وہ موت کے وقت روحی ہونا سے جدا ہوتے ہیں، لیکن وہ دوسرے ایٹما فانت قائم کرنے کے قابل ہوتے ہیں اور ان کا نفسی وجود دوسری ہوتا ہے۔ تصویریت مطلقہ کے حامی کے لیے محدود انفرادیت وجود مطلق کے کلی تجربے میں تحلیل ہو جائے گی۔ صرف زبردست ارادوں والی شخصیتیں، جنہوں نے کامل طور پر نفس کا تختہ کر لیا ہے، اس نظریے کی رو سے غیر فانی ہیں۔ ہانگ نے اس مشروط بقا کے نظریے کو خوب بیان کیا ہے: ”جب تک کہ نفس نے اپنی آزادی کے استعمال میں استقلال کے ساتھ آزادی کو سوچ نہ دیا ہو اور اپنے کو فطرت کا ایک حصہ نہ بنا دیا ہو، اس وقت تک کوئی حکیمانہ یا غیر حکیمانہ مفروضہ نہیں کہہ سکتا کہ اس فطرت کو نفس کی قیمت کی تحدید کرنی چاہئے۔ اس غیر تشفی نفس کی زندگی، جس کی ۱۲۴ اہمیت کو ہمہ علمائے نفسیات نے معلوم کر لیا ہے اور ان سے پہلے شوپنہور نے دریافت کیا تھا اور شوپنہور سے پہلے ہگل اور آگسٹائن، ملاطون اور پال، گوتم بدھ اور ٹوئزنی نے، خود اس بات کا بہترین وثیقہ ہے کہ کائنات کے پوشیدہ انتظامات میں یہ شعلہ مستدیم جو موجودہ نظام میں نیم خفیدہ و جبین سا نظر آتا ہے، ممکن ہے کہ دوسرے نظام میں اپنی سانس اور آزادی کی تلاش جاری رکھے، لیکن بعض علمائے ذہنیت جو مہر رویت کے قائل نہیں اس مشروط بقا کے نظریے کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اس نظریے کی حمایت کرتے ہیں کہ نفس یا شخصیت تمام شخصیت کی متحدہ کلیت (جو خدا ہے) کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔



لے۔ ڈبلیو ای، ہانگ: (Self-its Body, Its freedom) نفس، اس کا جسم اور اس کی آزادی، صفحہ ۱۱۶
(ایل پریس) اور رضا، دائے تصور کی بھی کتاب میں تو فیج کی جملی ہے۔

باب (۶)

مسئلہ قدر و شر کے وہ حل جو تصویریت نے
پیش کیے ہیں

مسئلہ قدر کی تحلیل

مسئلہ قدر (یا قیامت) فلسفے کے ایک جدا مسئلے کی حیثیت سے، تصحیضاً ہی زمانہ ہوا کہ عام طور پر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ مسئلہ ”غیر“ کے نام سے فلسفے کے اس شعبے کا ایک حصہ رہا ہے جو یونانیوں کے زمانے سے اخلاقیات کہلاتا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے اختتام سے پہلے کسی فلسفی نے قدر یا قیامت کو ایک مخصوص مسئلے کے طور پر منتخب کر کے اس کی ماہیت کے متعلق کوئی عام نظریہ نہیں پیش کیا۔ زمانہ جدید میں معاشیاتی و اجتماعی نظریے پر جو زور دیا جانے لگا ہے زیادہ تر اسی کی وجہ سے ماہیت قدر تمام سالک کے فلسفہ کے لیے ایک حقیقی مسئلہ بن گیا ہے۔ جرمن فلسفی لائبنز نے اور جرمن عالم دینیات رٹشل کے سران تحقیقات کی ابتدا کا

سہرا ہے، لیکن برہمن مفکرین مائی ٹونگ اور فان ایرن فلس نے سب سے پہلے اپنی زندگی قدر یا قیمت کے ایک عام نظریے کو تشکیل دینے کی کوشش میں وقف کر دی۔ انھی کے اثر کی وجہ سے فلسفے کے ایک نئے شعبے کی تخلیق ہوئی ہے جس کو بعض دفعہ عام نظریہ قدر کہتے ہیں، لیکن یہ اقدا ریات یا علم معیار اراست بھی کہلاتا ہے۔ حامی تصوریت ولبرٹ ایم آر بن، جس نے مائی ٹونگ اور فان ایرن فلس کے ہاں طبیلسانی طالب علم کی حیثیت سے تعلیم پائی ہے، اس فن میں پہلی کتاب انگریزی میں لکھی جس کا نام (Valuation—Its Nature and Its Laws) ہے اور اقدا ریات (Axiology) کا لفظ پہلی دفعہ اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۳۲

آر بن کا ان دخول شمار اقدا ریات کے مسئلہ اساتذہ میں ہوتا ہے۔ اپنی اس کتاب کے علاوہ اس نے مختلف علمی اصطلاحی رسائل میں اہم مضامین لکھے ہیں۔ اس نے حال ہی میں اخلاقیات پر ایک اہم درسی کتاب لکھی ہے جس کا نام (Fundamentals of Ethics) (مبادی اخلاقیات) ہے، اس میں قیمت کے تصور کو مرکزی اہمیت دی ہے۔ لیکن بہت سارے دوسرے تصور یہ کو بھی اس مضمون سے دلچسپی رہی ہے اور انھوں نے تصوریت کے قیمت والے نظریے کی تکمیل میں اہم تصانیف چھوڑی ہیں۔ ان میں سے خصوصیت کے ساتھ ہینٹنگس ریشٹل، جوشتارکس، برنارڈ بوسا نکوٹ، ڈینی وٹ پارکر، ڈیلیو ای ہاننگ اور جے ایس میکٹری کی تصانیف نہایت اہم ہیں۔

اقدا ریات کو علاحدہ سائنس کی حیثیت سے جب سے ترقی ہوئی ہے۔ اسی وقت سے لفظ شر کے معنی سہمی قدر یا قیمت کے ہو گئے ہیں، اور کوشش

لے۔ دیکھو ابن کا معنوں (Value) (قدر) پر انسکلو پیڈیا بریٹانیکا میں (جودھویں اشاعت) اور ان حوالوں کو جو وہاں دیے گئے ہیں۔ اپنی عولا کا کتاب کے صفحہ ۱۶ پر وہ بہت بے لفظ ظلمات کے نمونے پر ہم نے اقدا ربات کا لفظ وضع کیا ہے۔ ہورڈ۔ او۔ ایٹن، اپنی کتاب (The Austrian Philosophy of Value) یوتھوٹکی فلسفہ کا پریس میں مائی ٹونگ اور ایرن فلس کے خیالات کا اچھا بیان پیش کرتا ہے۔

باب

یہ کی گئی ہے کہ قیمت کا ایک ایسا عام نظریہ تشکیل دیا جائے جو ایجابی و سلبی دونوں قیمتوں پر شامل ہو۔ اسی کوشش میں دو اہم امتیازات پر زور دیا گیا ہے یعنی آلاتی و انتہائی قیمت اور خارجی و باطنی قیمت پر۔ ہم ان دونوں امتیازات کو ملا کر آلاتی اور باطنی قیمت کا ذکر کریں گے۔ اول الذکر اسے مراد وہ قیمت ہے جو دوسری قیمتوں کے تحقق میں مدد دیتی ہے۔ لیکن یہ دوسری قیمتیں خود دوسری آلاتی قیمتیں ہو سکتی ہیں۔ ہم ایسی آلاتی قیمتوں کو دوسرے درجے کی آلاتی قیمتیں کہیں گے تاکہ ان کا امتیاز ان آلاتی قیمتوں سے ہو جائے جو غایات نہیں۔ اس صورت میں یہ صاف ظاہر ہے کہ آلاتی قیمتیں پہلے درجے سے دوسرے درجے میں بدلتی رہیں گی۔ جو شے کہ ایک شخص کے لیے کسی دوسری چیز کے حصول کا ذریعہ ہے وہ دوسرے کے لیے خود غایت قرار پاسکتی ہے۔ کیا ہم اس دائرے سے نکل کر قیمت کی کسی ایسی نوع تک پہنچ سکتے ہیں جو باطنی انتہائی اور مطلق ہو؟ نظریہ قیمت کا یہ ایک نہایت بنیادی سوال ہے۔

اب یہ عام طور پر مانا جاتا ہے کہ تمام قیمتیں اشخاص، خواہشات یا اغراض کے لحاظ سے اضافی ہوتی ہیں اور کوئی ایسی مطلق یا انتہائی قیمت نہیں پائی جاتی جو کسی شخص یا خواہش یا غرض کی اضافت سے منقطع یا علحدہ ہو۔ اسی وجہ سے قیمتیں بالکل اضافی مانی جاتی ہیں۔ یہ اشیاء کے لحقات یا اضافے ہیں جن کے وجود کے باعث وہ انسانی یا دیگر زندہ ہمتیاں ہیں جو ان اشیاء سے دلچسپی رکھتی ہیں۔ اسی واسطے ان کو بعض دفعہ ثنائی صفات کہا جاتا ہے تاکہ ان کا امتیاز ثنائی صفات جیسے رنگ اور گرمی اور صفات اولیہ جیسے حرکت و امتداد سے کیا جاسکے۔ انہیں ثنائی صفات کہنے سے اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے لحقات یا اضافے ہیں جو انسان کے پسیدہ کردہ ہیں کسی زندہ ہمتی دغواہ وہ نہایت ہر جان پر (یا انسان) اور کسی شے کے باہمی اضافت سے علحدہ کوئی قیمت یا ثانی نہیں جاسکتی۔ تصوریت ان آراء کا اس بنا پر انکار کرتی ہے کہ اشخاص خود باطنی قیمت رکھتے ہیں۔ اس رائے کے مطابق اشیا کی اسی حد تک قیمت ہوگی جس حد تک کہ وہ اشخاص کے مقاصد و غایات کے کام آئیں لیکن خود اشخاص باطنی قیمت (یا قدر) رکھتے ہیں

جیسا کہ کانٹ کے مشہور قانون اخلاقی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شخص کو اس طرح عمل کرنا چاہیے کہ اپنی نوع انسان کو خواہ اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی ہر حالت میں بجائے خود ایک غایت و مقصد مانا جائے نہ کہ صرف ذریعہ۔ اس طرح تصوریت اس نظریے تک پہنچتی ہے کہ تحقق ذات یا شخصیت کی تکمیل ہی ایک باطنی قیمت ہے جس کے حصول کے لیے دوسری ساری قیمتیں آلاتی ہیں۔

تاہم معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بھی قیمت کو سب سے زیادہ ذہنی یا موضوعی چیز بنا دیتا ہے کیونکہ خود نفوس یا اشخاص بھی نامیاتی یا حیاتیاتی ارتقاء کے فطری اعمال کے نتائج ہیں اور اس لیے غیر ذی حیات اشیاء کے مقابلے میں نہایت سرسبز الزوال اور گریز پایہ تصوریت کہتی ہے کہ ایسا نہیں ذات یا شخصیت کی یہ توجیہ تجریدی اور بیجا نہیں ہے۔ ذات یا نفس ایک ماورائی حقیقت ہے جو حیاتیاتی ارتقاء کی قوتوں کی بالکلہ محکوم نہیں شخص ہونے کے معنی ایک غیر حیاتیاتی روحانی دنیا کے رکن ہونے کے ہیں اسی دنیا میں باطنی قیمتوں کی جڑیں جمی ہوئی ہیں۔ لہذا یہ قیمتیں حقیقی طور پر ماورائی ہیں اور کسی معنی میں محض ذہنی یا موضوعی نہیں۔ یہ اس مقام کی طرف اشارہ کرتی ہیں جہاں حقائق سرمدی پائی جاتی ہیں۔ اب اس سرمدی روحانی دنیا کا حقیقی مبداء کیا ہے؟ تصور یہ کہ نزدیک یہ خدا کا کمال ہے۔ اس طرح تصور یہ کہ اسے خدا روحانی اقدار کا وحدت بخش جو ہر ہونے کی حیثیت سے تمام باطنی قیمت کا مبداء اقرار پاتا ہے۔ ہر شخص اپنی قیمت خدا کا کمال مطلق کی اضافت سے حاصل کرتا ہے جو ایک ماورائی ہستی ہے تاہم ہر محدود ذات میں بھی موجود ہے۔ کانٹ کے قانون اخلاقی کے یہی معنی ہیں جیسا کہ اس نے اپنے اس نظریے سے صاف طور پر ظاہر کر دیا کہ خدا آزادی و بقا اس قانون کے ضروری اصول موضوعہ ہیں۔ چنانچہ فلکس ایڈلر کہتا ہے ہر کسی کو ہدایت غایت قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ ایک ایسی دنیا میں جس کو کمال تصور کیا گیا ہے اس کا وجود ولابدی ہے یہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں ممکن ہے کہ کمال نہ ہو، بلکہ یہ دراصل کمال بھی نہیں، لیکن ہم

ایک ایسی نصب العین دنیا کا تصور کرتے ہیں جو کامل ہے اور کسی شے کو قیمت کی صفت سے متصف کرنا، اس کو غایت بذاتہ قرار دینا گویا اس کو اس کامل دنیا میں جگہ دینا ہے، گویا اس کو اس دنیا کا ایک بالقیوی رکن قرار دینا ہے۔^۱ ٹیٹن نے اپنی نظم ”اعلیٰ وحدت الوجود“ (Higher Pantheism) میں تصوریت کے نظریہ قیمت کے مرکزی خیال کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ ادا کیا ہے۔ (اصل نظم پڑھو۔ م۔)

۲۔ ماورائی اقدار کی تثلیث

اس نظریے کی رو سے فن، علم اور اخلاق کے اقدار کی کیا حالت ہوگی؟ کیا جمالیاتی اقدار کا اس دنیوی محدود وجود میں تحقق نہیں ہو سکتا؟ کیا یہی بات سامنس اور اخلاق کے اقدار کے متعلق صحیح نہیں؟ اسی دنیا میں جہاں ہم جہ جہ میں مشغول ہوتے ہیں اور حیات انسانی کی خاص صحبتوں میں شریک ہوتے ہیں، اعلیٰ تمدنی اقدار پائی جاتی ہیں، انھیں عرش بریں پر سکونت پذیر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کمال خداوندی کو انسانی ارادے کی غایت قصوی قرار دینا، ان تمدنی اقدار کی ترقی، بقائیں (جن کا اس دنیا میں برابر ارتقا ہونا چاہیے اور اس وقت بھی جو رہا ہے) تمدنی مساعی کے پہلو کے بجائے ایک غیر دنیوی پہلو کو جگہ دینا ہے۔ قصو۔ بیت کے خلاف اس الزام سے زیادہ عام کوئی الزام نہیں ملتا۔ جان ڈیوے ”سجدہ کراہت“ اس کا اعادہ کرتا ہے۔ لیکن تصور یہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ یہ مانتے ہیں کہ تمدنی اقدار باطنی ہیں جس طرح کہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ تحقیق ذات جس کی انتہا خدا کے

۱۔ دیکھو فلکس ایڈلر کی کتاب (An Ethical Philosophy of Life) (اپٹین صفحہ ۱۰۱) وغیرہ نوٹ۔

کمال پر ہوتی ہے ایک برترین باطنی قیمت ہے۔ تصویر یہ تجرید پسند نہیں۔ وہ روح ^{بالک} کو تمام تمدنی اقدار سے معرئی نہیں کرتے اور اس برہنہ روح کو ایک ایسے مجرد خدا کے طرف گرسنہ حالت میں نہیں رجوع کرویتے جس میں تمام تمدنی اقدار منفقوہ ہوں۔ تصویر یہ کہے لیے خدا ان تمام اقدار کو اپنی ذات میں جمع کرتا ہے جن کی تئیں فن، علم، عواخلاق میں ہوتی ہے۔ خدا اور انی اقدار کی تثلیث کی وحدت ہے۔ اگر وہ خود بذاتہ ایک برترین ماورائی قیمت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات سے علحدہ ہو کر صداقت، یا خیر، یا جمال کے کوئی معنی نہیں۔

وہ علم ہی کیا رہا جب اس سے وہ تصویر مرتب نظام یا فکلی مقرون نظر انداز کر دی جائے جو اس میں شامل ہوتی ہے؟ وہ تو اس صورت میں کرداریت کی محض نتیجہ و رد عمل والی ترکیب بن کر رہ جاتا ہے۔ وہ گرہ پا سرریع الزوال حیاتیاتی منظر بن جاتا ہے۔ وہ علم جو تہج و رد عمل کے وقوفی عمل سے ماورا ہو کر ایک خارجی مرتب نظام تک نہ پہنچے علم نہیں۔ لیکن اب وہ علم جو ایک خارجی مرتب نظام تک پہنچتا ہے وہ تو متوافق بالذات کل حقیقت کے وجود میں حصہ لے رہا ہے۔ صداقت بھی کل ہے اور خدا کی ذات یا ماہیت میں صداقت کی عین و ماہیت شامل ہوتی ہے۔

وہ جمال ہی کیا رہا جب جمالیاتی شعور سے خارجی حقیقت علحدہ کر لی گئی؟ اس حالت میں وہ تو صرف ایک عارضی اور ناپائیدار جسمانی گدگد سی کا احساس ہو جائے گا صنایع اپنی تخلیقات میں اسی حد تک جمال کو مجسم کرتا ہے جس حد تک کہ اس کا کام حقیقی و افقی ہوتا ہے۔ اس کو نہیں چاہئے کہ فطرت یا فطرت کے پہلوؤں کی غلامانہ طریقے سے نقل کر لے بلکہ اس کو چاہئے کہ اس فکلی نمونے یا ان توافق یا ہم آہنگی پیدا کرنے والے اصولوں تک جا پہنچے جو اس کے مواد کے تحت پائے جاتے ہیں۔ فن مہرگز ذہنی خواہش کی محض غار حینیت نہیں۔ ہمن کے مخصوص معروضات کا سب سے زیادہ عام نام جمیل ہے۔ اور جمیل کی تعریف اس طرح کی ہا سکتی ہے کہ یہ وہ شے ہے جو محاکات کے ذریعے

ملک بنائی جاسکے..... اس طرح فن شنے جمیل کے کامل ملک کا نام ہے۔ (دراگنگ)۔
 اگر اسی کو فن کہا جاتا ہے تو پھر یہ اس وقت تک ناممکن ہو گا جب تک کہ
 جمیل شنے حقیقی نہ ہو۔ اور جمیل شنے اس وقت تک حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ
 روحانی دنیا حقیقی نہ ہو۔ اور روحانی دنیا اس وقت تک حقیقی نہیں ہو سکتی
 جب تک کہ وہ زندہ ارادہ، اس کے بقا و قیام کا باعث نہ ہو جو تمام چیزوں
 کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گا۔ اسی لیے جمال حقیقی ہے کیونکہ وہ
 خدا کی ذات کا ایک حصہ ہے تصور کثرت کی رو سے جمال مادی اقدار کی
 تشکیلات میں دوسرا رکن ہے۔

فریڈرک اسلر کے ایک جدید بیان سے تصویریت کے اس نظریہ جمال
 کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس نے کہا تھا کہ ”روح انسانی کے بعض بلند ترین
 خواہشات ان لوگوں کے لیے محض وہاں جو موسیقی کی نعمت کبریٰ سے سرفراز
 کیے گئے ہیں، کیونکہ وہ اس کی بدولت اپنے کو اس مادی دنیا سے نکال کر
 روحانی دنیا میں پہنچاتے ہیں۔ ماہران موسیقی کے اکابر کی صحبت کی وجہ سے
 (جو یقینی کسی الہی قوت کے ہاتھ میں آلات کا کام دیتے ہیں) ہم وجود نامتناہی کے
 ایک پہلو کو ظاہر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ خواہ میں پہلک میں ہزاروں کے
 مجمع میں گاؤں یا بجاؤں یا صرف اپنے کمرے ہی کی تنہائی میں، سو اپنی موسیقی
 کے میں ہر چیز کو فراموش کر دیتا ہوں۔ جب میں مادی سطح سے اٹھایا جاتا ہوں
 اور ایک دوسری مقدس دنیا میں پہنچ جاتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے
 ہاتھوں کے سوا کوئی اور ہی ہاتھ ہیں جو میرے ساز کے تاروں کو چھیڑ رہے ہیں“
 وہ اخلاقی خیر ہی کیا جب وہ ایک خارجی روحانی دائرے سے علیحدہ
 کر لیا جائے؟ اس صورت میں وہ زیادہ سے زیادہ سرعت کے ساتھ ترقی پانے والے
 نظام اجتماعی کے متضاد اغراض کا تغیر پذیر تطابق بن جاتا ہے۔ جب تک کہ کوئی
 روحانی نظام نہ ہو، غایات کی کوئی ملکیت نہ ہو، بلکہ اللہ نہ ہو، جہاں ابراہیم
 محبت میں کامل بنائی جاتی ہوں، خیر کا حقیقی وجود کیسے پایا جاسکتا ہے؟ اگرچہ طاقی
 حیاتیاتی یا اجتماعی طور کے علاوہ کوئی اور شنے ہے تو پھر رائس کا یہ تصور کہ

باب

۱۳۱

ایک مبارک جماعت کا وجود ہے جو ہر محدود اجتماعی نظام سے ماوراء ہے اور اس سے باہر خدا کی ذات کی تشکیل ہوتی ہے بالکل لازمی و ضروری ہے چنانچہ ہینٹنگس ^{انٹل} جو تصویریت کا ایک زیر دست انگریز حامی ہے کہتا ہے: ہم صرف اسی صورت میں اخلاقی نصب العین کو عقلی طور پر خود اس دنیا سے کچھ کم حقیقی نہیں سمجھ سکتے، جب ہم ایک ایسے ذہن کے وجود کا یقین کرتے ہیں جس کے لیے حقیقی اخلاقی نصب العین پہلے ہی سے کسی معنی میں موجود ہوتا ہے، وہ ذہن جو ان تمام چیزوں کا مبداء ہے جو ہمارے اخلاقی تصدیقات میں صبح ہیں۔ اسی صورت میں ہم خطا و صواب کے ایک مطلق معیار پر یقین کر سکتے ہیں اور یہ افراد کے حقیقی تصورات اور حقیقی خواہشات سے اسی قدر مستقل و غیر محتاج ہے جس قدر کہ مادی دنیا کے واقعات۔“

اس طرح تصویر یہ اس رائے تک جا پہنچتے ہیں کہ برترین باطنی قیمت خدا کا کمال ہے اور انسانی زندگی کی غایت ایک متوائف و مہتمی شخصیت کی تکمیل ہے اور اس زندگی کو خدا سے ہم آہنگ بنانا ہے جس کا ارادہ تمام مخلوقات پر غالب ہے اور جس کی ذات کا ملکہ تمام محدود و متناہی حوادث و احوال اسے ماوراء ہے اور خدا کی ذات میں صداقت جمال و خیر کے سرمدی اقدار شامل ہیں۔ اسی وجہ سے جو محدود ذات اپنی زندگی کو ان سرمدی اقدار کے تحقق میں صرف کر دیتی ہے اس کو وہ سرمدیت حاصل ہو جاتی ہے جو ان اقدار میں موجود ہے۔

۳۔ مسئلہ شر



جو کوئی تصویر یہی طرح اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ حقیقت کا ایک ماورائی ^{۱۳۲} درجہ ہے جس میں تمام خیر جمال و صداقت شامل ہیں اور جس کی ماہیت روحانی شخصیت

باب

یا کمال مطلق ہے، تو اس کو ایک نہایت پریشان کن مسئلے سے سابقہ
 پڑتا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ کمال کے وجود کی شر کے واقعات سے کس طرح
 تطبیق کی جائے جو انسان کے تجربے میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ بعض مفکرین تو انسانی
 زندگی پر شر کے تسلط سے اس قدر معوب ہوئے ہیں کہ وہ لائبنز کے اس
 مشہور قول کا کہ ”یہ تمام ممکنہ دنیاؤں سے بہترین دنیا ہے“ یہ جواب دیتے ہیں کہ
 یہ کوئی دنیا بہتر نہیں۔ اور ان مفکرین کا بھی شمار تصور یہ ہی کے طبقے میں ہوتا ہے
 شوپنہور، فائن ہارٹن اور ان کے اتباع اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ ”دنیا
 میرا نقشہ ور ہے“، لیکن وہ اس کی تکمیل اس بیان سے کرتے ہیں کہ ”دنیا کی حقیقی
 ماہیت اپنی باطنی لحاظ سے کورانہ، غیر شعوری، غیر عقلی ارادی فعلیت ہے“ قنوی تصوریت
 کی ایک مائل شکل ہندوستان کے اکابر فلاسفہ نے پیش کی تھی۔ ہم تصوراتی
 مابعد الطبیعیاتی قنویت کا کورانہ مابعد الطبیعیاتی رجائیت سے مقابلہ نہیں کر سکتے
 جس کی مثال کریمین سائنس میں ملتی ہے شر کے واقعات اس قدر بیشمار اور اس قدر
 شدید ہیں کہ نہ ان کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کا انکار کیا جاسکتا ہے
 مسئلہ شر کا نہ تصوراتی مابعد الطبیعیاتی قنویت ہی کوئی تشفی بخش حل پیش کر سکتی ہے
 اور نہ تصوراتی مابعد الطبیعیاتی رجائیت۔ یہ دونوں انتہائی نظریات ہیں اور ان کے
 یکجا بنی ہونے کی وجہ سے ان کو مردود قرار دینا چاہیے خیر حقیقی ہے حیات انسانی
 میں بہت سی مخصوص اقدار پائی جاتی ہیں، بشر حقیقی ہے۔ جہاں تک انسانی تجربے کا
 تعلق ہے سبلی اقدار بھی اتنی ہی واقعی یا حقیقی ہیں جتنی کہ ایجابی اقدار۔ تمام تصویبات
 کا دعویٰ ہے کہ سبلی ایجابی اقدار کے محدود تجربوں کے ماوراء کمال کا ایک
 دائرہ موجود ہے جس میں صرف صداقت، خیر و جمال (وہی) سے متحدہ طور پر خدا کی
 ذات کی تشکیل ہوتی ہے، حقیقی ہیں۔ اور اب تصور یہ کہ یہ مسئلہ توجیہ طلب
 رہ جاتا ہے کہ شر کا وجود کیوں پایا جاتا ہے؟
 مابعد الطبیعیاتی قنویت و رجائیت کے دو انتہائی نظریوں کو چھوڑ کر اس
 مسئلے کے تین مل ہیں جن کو اس زمانے کے تصور یہ پیش کرتے ہیں۔ ہم ان پر
 اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

(۱) مابعد الطبیعیاتی ثنویت: ایک حل تو یہ ہے کہ انتہائی حقیقت کی اس طرح توجیہ کی جائے کہ یہ دو مخالف قوتوں کے تنازع و پیکار پر مشتمل ہے جو خیر و شر ہیں۔ ہم رائس کی طرح اس تنازع کو کم کر سکتے ہیں، اور وہ اس امر پر اصرار کرے کہ وجود مطلق کو تنازع میں بھی اپنی فتح و نصرت کا شعور ہوتا ہے۔ رائس کے اس نظریے کی بنا پر کہ وجود مطلق کی 'سعتہ زمانی' نامتناہی ہوتی ہے اور وہ واقعات کا بدیہی علم رکھتا ہے، شر کا وقوع "سردی حال" میں ہو گا جو وجود مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے رائس شر کو حقیقی مانتا ہے اور شوپنہور کی اس لیے تعریف کرتا ہے کہ اس نے گوشہ مفکرین کی بہ نسبت شر کے ماہیت کی ایک عمیق تر تحلیل پیش کی ہے۔ جب رائس شر کو حقیقی کہتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ وجود مطلق کے سردی تجربے یا شعور میں برے واقعات کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن وجود مطلق نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ ان کی حالت اعدائے مغلوب کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے رائس کو اس امر سے انکار ہو گا کہ مسئلے کا جو حل اس نے پیش کیا ہے اس سے ثنویت لازم آتی ہے۔ وجود مطلق کا تجربہ بالکل متحد و ہم آہنگ یا متوافق ہو گا کیونکہ وہ تمام بد اور متمدن واقعات پر غالب ہو گا۔

مابعد الطبیعیاتی ثنویت کو کم کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خدا کو شر سے بالکل جدا اور اس سے ارفع و اعلیٰ مانیں اور اس امر کا بھی یقین رکھیں کہ شر مابعد الطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے۔ یہ راشڈل اور دیگر تصوریہ کے محدود خدا والا تصور ہے۔ خدا خیر برترین ہے، عین کمال ہے۔ نہ اس کو شر کا تجربہ ہے اور نہ اس میں گنہہ کی آلودگی ہے۔ وہ شر کے ساتھ دائمی جنگ کرتا ہے۔ لیکن شر حقیقی ہے اور اسی مغلوب نہیں ہوا ہے خود کائنات میں اتفاق (Chance) پایا جاتا ہے (اس تعلیم کو چارلس ایس پیرس ٹائی گزم کہتا ہے) انتہائی نتیجہ کیا ہو گا اس کا بھی مطلقاً یقین نہیں۔ نیک ارادہ افراد کو چاہیے کہ اپنی ساری طاقت خیر کی جانب استعمال کریں، خدا کی قیادت و رہنمائی میں بحیرہ بالآخر کامیاب ہو گا۔ مسئلہ شر کا یہ حل خدا کو نسبتہ محدود ہستی قرار دیتا ہے، لیکن یہ

باب

خدا کو انسان کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجے میں رکھتا ہے اور اس کی ذات سے شر کو خارج کر دیتا ہے۔

تاہم ثنویت کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شر اتنا ہی حقیقی قرار پاتا ہے جتنا کہ خیر۔ یہ دونوں انتہائی واقعات ٹھیکرتے ہیں اور دونوں کو انتہائی حقیقت میں جگہ دینی پڑتی ہے۔ اگر کوئی اس اصول کو مان لے تو پھر وہ حقیقی مابعد الطبیعیاتی ثنویت سے بچنے کے قابل نہیں رہتا۔

(ج) شر بحیثیت ظہور؛ ہم عصر تصور یہ نے مسئلہ شر کو ایک دوسرے طریقے سے اس طرح حل کیا ہے کہ شر ایک ظہور ہے جو محدود ذہنوں کے لیے تو حقیقی ہے لیکن وجود حلق یا خدا کے لیے نہیں۔ یہ وہ حل ہے جس کو براؤڈ نے اور بوسانکوٹ نے پیش کیا ہے۔ یہ اس قدیم نظریے کی جدید صورت ہے جس کی رو سے شر بدلتہ سبلی ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ ہم اشیا کو محدود نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم تمام واقعات پر اس طرح نظر کریں جیسے کہ وہ کل میں ہیں تو وہ بدیا فنیع نہ ہوں گے۔ چونکہ ہم اپنے بدن کو اقدار کے عالم روحانی سے محالطت پیدا کرنے کے لیے بطور آلہ استعمال کرنے پر مجبور ہیں اس لیے ہم اکثر ورطہ حیرت میں گم ہو جاتے ہیں۔ جب ہمارا ذہن خدا کے ذہن میں بالکل مستغرق ہو جائے گا، تو یہ التباسات جن کو محدود ذہن شر کہتے ہیں، غائب ہو جائیں گے۔ خدا میں تمام اخلاقی امتیازات تحویل ہو جاتے ہیں۔ کمال خیر و شر کے ماوراء ہے۔ یہ نتیجہ اس اصول سے لازم آتا ہے کہ اعلیٰ تر درجہ ادنیٰ مدارج کے تجربات کی تحویل و تنسیق ہے۔ بوسانکوٹ کا خیال ہے کہ خیر و شر دونوں اسی مواد سے بنے ہیں، فرق اتنا ہے کہ خیر شر کی بہ نسبت حقیقت سے زیادہ متوافق ہے۔ لیکن خیر بھی حقیقت سے پوری پوری طرح متوافق نہیں۔ اگر یہ پوری طرح متوافق ہو جائے تو خیر نہ رہے گا کیونکہ وہ کل کی دوسری حیثیتوں میں شریک ہو جائے گا۔ براؤڈ نے کہتا ہے کہ کل حقیقت میں صداقت نہیں رہتی کیونکہ یہاں وہ جمال و خیر نیز صداقت کی خصوصیات اپنے اندر پیدا کر لیتی ہے مسئلہ شر کا یہ حل اکثروں کے پسند ہے اور بہت سارے معاصر تصور یہ نے اس کو قبول کر لیا ہے۔

۱۴۴

(ج) شرک تدرجی نظریہ :- راڈولف شٹانف نے حال ہی میں ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ مابہیت شرک تدرجی نظریہ کہتا ہے حقیقت کے نظریہ مدارج کا استعمال کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ ایک ایسی دنیا میں جہاں اشیاء و اعمال نوعیت میں مختلف ہیں، اختلاف اور تنازع فی الاضافات ہی کی ہیں توقع کرنی چاہئے، "تئمن" کے اساسی مفروضے کے طور پر ہیں ایک قسم کا تدرج ماننا پڑتا ہے۔ اور جب ہم دنیا کے متعلق یہ سمجھتے ہیں کہ وہ "فعلیتوں کے تدرج پر مشتمل ہے، یا تدرجی" ہے تو بدشرطاً ہر معنی کے لحاظ سے تنزل ہے یعنی سلسلہ وجود میں اعلیٰ کا ادنیٰ کے سامنے ذلیل ہونا ہے، ادنیٰ کا اعلیٰ پر موثر حملہ ہے جو اس کو نیچے پھینچ لاتا ہے۔ شٹانف دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا نظریہ شرک کو حقیقی تسلیم کرتا ہے اور نقطہ ویاس پیدا نہیں کرتا۔ اس نظریے کی رو سے جو چیز ایک درجے میں خیر ہے دوسرے درجے میں شر بن جاتی ہے یہ ایک حقیقت ہے کہ جو شے ادنیٰ درجے میں، اور ادنیٰ درجے کے نقطہ نظر سے خیر سمجھی جاتی ہے اور اس درجے میں اچھی ہوتی ہے، اعلیٰ تر نقطہ نظر سے اپنے نقص کا اظہار کرتی ہے، اعلیٰ درجے میں اس کا انصاف شر بن جاتا ہے۔ لہذا حقیقت کے ہر درجے میں خیر وہ ہے جو اس درجے کے مناسب ہو اور شر وہ ہے جو ادنیٰ درجے کے مناسب ہو لیکن اعلیٰ درجے کو تباہ کرنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اب خدا "اوج قدر ہے" خدا وہ مہتمی کامل نہیں جو علمائے دینیات نے سمجھا تھا، کیونکہ کمال کا یہ تصور ایک سکونی حالت پر دلالت کرتا ہے۔ ہمیں خدا کے کمال کو حرکت کی سمجھنا چاہئے۔ "قلب حقیقت یہی سرمدی کمال ہے؛ افلاک اس کا اعلان کرتے ہیں؛ ارتقا، کائناتی، حیاتیاتی یا انسانی اجتماعی ارتقا، اس کا اظہار کرتا ہے؛ انسان کی منطقی، جمالیاتی اور اخلاقی فعلیت اس کی جلیل انسان وسعت و وسعت کو آشکارا کرتی ہے۔ انسان کا خدا کے متعلق جو تصور ہے وہ قیمت کی بدولت کن بلندیوں اور اس کی لامحدود و نامتناہی وسعت کی طرف ایک اشارہ ہے۔"

مسئلہ شمر کا یہ جدید مدت آمیز اور دلچسپ حل، میری رائے میں بوسنٹھ کے اس تصور کو کہ خدا میں شمر خیر میں تحویل ہو جاتا ہے، رائس کے اس تصور سے ملتا ہے کہ خدا کی ذات ”دنیا کا اس اندیشے سے دائمی ودلیرانہ استخلاص یا نجات ہے کہ وہ تنزل پذیر ہوگی۔“

۱۳۶ اگر ہم شمر پر حقیقت کے انسانی درجے سے نظر ڈالیں تو مذکورہ بالا نظریہ اس مسئلے کا ایک کافی اچھا حل ثابت ہوگا۔ اس امر کا جاننا کہ جب شمر پر ”قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں“ سے لگاہ ڈالی جائے تو اس کے کیا خدوخال ہوں گے بشر کے بس کی بات نہیں۔ اگر ہم ان صوفیائے صداقت شمار پر یقین کریں جو ”قیمت کی مدہوش کن چوٹیوں“ کی سیر کا دعویٰ کرتے ہیں تو پھر شمر کا وجود نہیں ملتا۔ وہاں ایک ایسی شے ملتی ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور جس کا کسی انسان کے ذہن نے تصور قائم نہیں کیا؛ وہاں حقیقی قوت ابدی راحت و سعادت پائی جاتی ہے؛ وہاں وہ خدا ملتا ہے جس نے انسان کو اپنے لیے بنایا اور جو ہمیشہ ہمیں ارواح کو جنتِ نعیم کی طرف دعوت دے رہا ہے۔

ہذا میں یہ کہنے کی جرات کرتا ہوں کہ مسئلہ شمر سے بچنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ ہم سلبی قیمت یا شمر کو تمام قیمت کے نہیں بلکہ صرف آلاقی قیمت کے مخالف قرار دیں۔ جہاں تک کہ نفوس کا اپنے تجربات کی وجہ سے تحقیق ہوتا ہے یہ تجربات ایجابی آلاقی قیمت رکھتے ہیں اور جہاں تک کہ ان نفوس کے تحقیق میں ان تجربات کی وجہ سے مزاحمت ہوتی ہے یہ تجربات سلبی آلاقی قیمت رکھتے ہیں۔ لیکن تمام نفوس کی باطنی قیمت ہوتی ہے اور تمام نفوس کی غایت و نہایت، کل حقیقت کی لامتناہی کامل ذات، کل باطنی اقدار کی متحدہ کلیت، یعنی خدا کے ساتھ رشتہ جوڑنا ہے۔ خدا روحانی شخصیتوں کو خود ان کی ذات کا شعور اور اپنا علم عطا کرنے اور اپنی ذات میں ایسی تمام شخصیتوں کو متحد کرنے میں مشغول ہے۔ اس معنی میں ہم

خدا کے متعلق کمالِ انہی کا ذکر کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کا روح سازی کے اس عمل میں مشغول ہونا اس کے لیے بمنزلہ شہ نہیں بلکہ خیر ہے۔ اسی لیے خدا میں نہ شر ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کی ذات میں تمام شر خیر میں تحویل ہو جاتے ہیں لیکن اس کی ذات میں صرف آفاقی قیمتیں کمال میں مبدل ہو جاتی ہیں باطنی قیمتیں خدا کی ذات کا عین ہیں۔



باب (۷)

تصویریت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

۱۔ تصویریت کے خلاف ردِ عمل اور اس کا عام بیان

۱۳۷
انیسویں صدی کے نصف آخر میں تصویریت اس محمودِ ظالِم مرتبہ پر
پہنچ گئی تھی جس کو مغربی یورپ کی تہذیب کی اکثریت کا فلسفہ کہا جاسکتا ہے۔
ہیگل کے اثر نے اس کو جرمنی میں سب سے بلند تر کر دیا، اور جرمنی سے نکل کر
وہ فرانس، اٹلی، اور انگلستان میں پھیل گئی جہاں اکابرِ فلاسفہ نے تصویریت
کی تعلیم کی جدید و ممتاز توجیہات پیش کیں۔ ممالک متحدہ امریکہ میں تصویریت نے
ڈبلیو، ٹی، ہنری اس (جو بہت سال وفاقی حکومت کا ناظم تعلیمات رہا ہے) کی
قیادت میں کلیہ اساتذہ اور تعلیم کے دوسرے بلند تر اداروں میں ایک مسلمہ
فلسفے کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن اس صدی کے اختتام سے پہلے ہی بناوٹ
کی علامتیں زیادہ نمایاں ہونے لگیں، اور بیسویں صدی کا مگلب اول تو تاریخِ فلسفہ
میں تصویریت کے خلاف ردِ عمل کا زمانہ سمجھا جائے گا۔ رفتہ رفتہ اس فلسفے کے حامیوں کو

اس کی دستگیری کرنے پر مجبور ہونا پڑا اور ان دنوں تیس سال پہلے کی بہ نسبت اس امر کا اعلان کرنا کہ ہم تصوریت کے حامی ہیں بہت زیادہ خطرناک ہے حالانکہ اس کے پہلے خود کو تصوریت کا قائل نہ کہنا ایک بد فانی سمجھی جاتی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دنوں فلسفیانہ دنیا میں تصوریت کے نقاد کا موقف اس قدر قوی ہے کہ کبھی ایسا نہ تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ خود زمانے کا رجحان تصوریت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال احتمالات تو یہ نظر آتے ہیں کہ نوجوانوں کے لیے ہی زمانہ سب سے زیادہ بہتر و مناسب ہے کہ وہ اپنی زندگی کو تصوریت کے مطالعے میں وقف کر دیں، کیونکہ اس امر کے یقین کرنے کی قوی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ تصوریت کے خلاف رد عمل کی جو ایک لہر اٹھی تھی وہ اب اپنی طاقت ختم کر چکی ہے اور آئندہ جو جدید ترقی فلسفے میں ہوگی وہ تصوریت ہی کی کسی جدید شکل کا احیاء ہو گا۔ دنیا اب اس طبع نکتہ پرداز کی منظر ہے جو ایک ایسی جدید تصوریت کو پیدا کر سکتی ہو جو ہمارے زمانے کے غیر تصویری فلسفوں میں پائی جانے والی صداقت کو اپنے اندر جذب کرنے کی طاقت رکھتی ہو اور تصوریت کے اصلی اصول کے ایک نئے اور تعمیری بیان کو پیش کرنے کے بھی قابل ہو۔

تصوریت کے خلاف جو تحریک ہے وہ حقیقت و تمیز کے نمایندوں کی پیدا کی ہوئی ہے اور فلسفے کے انھی دو انواع کی غرض و افادے کی خاطر اس کا آغاز ہوا ہے۔ تصوریت کے خلاف بعض اعتراضات پر غور کرتے وقت ہمیں ضرور اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ طالب علم کو چاہیے کہ کسی فلسفی پر تنقید کرتے وقت جن باتوں کے خیال رکھنے کے لیے اوپر کہا گیا ہے ان کو چھٹی طرح یاد رکھے۔ اس کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ کسی نظریے کے اسقام پر انگلی رکھتے تو آسان ہے لیکن ایک ایسا نظریہ پیش کرنا جو خود ان اسقام سے پاک ہو آسان نہیں۔ تصور یہ ذہن انسانی کی غلطی کے امکان سے واقف ہیں اور وہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ تصوریت کی یکجہی کی اصلاح ہونی چاہیے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے نقاد جب خود کسی نظریے کی تعمیل کرنا چاہتے ہیں تو

باض
لازمی طور پر اس سے زیادہ بدتر کجیابی اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی یہ تعمیر کی کوششیں ایک بہتر تصویریت کے سامنے باطل ہو جائیں گی فلسفیانہ تفکر کی تحریک کا یہ ایک لازمی نتیجہ ہے۔ ہم غلطی سے یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہم عصر نقادوں نے بالآخر تصویریت کو رد ہی کر دیا۔ تصویریت کی محض تنبیہ کی گئی ہے۔

تیس سال قبل جی آئی مور نے اپنا وہ مضمون شائع کیا تھا جو اب شہور و معروف ہو گیا ہے۔ اس کا عنوان (Refutation of Idealism)

(ابطال تصویریت) تھا۔ تصویریت کے دشمنوں نے اس کو آخری لفظ سمجھا اور بڑے

تیاک سے لیا جب مور نے بیس سال بعد اپنی کتاب (Philosophical Studies)

(فلسفیانہ مضامین) شائع کی تو اس نے دیا ہے میں کھکا کہ یہ مضمون مجھے اب

کچھ پریشان سا معلوم ہوتا ہے اور اس میں بہت ساری صریح غلطیاں بھی ہیں؛

اس لیے مجھے شک ہے کہ آیا مجھے اس کو موجودہ کتاب میں شامل بھی کرنا چاہیے

تھا یا نہیں؟ اس کے یہ معنی نہیں کہ تصویریت کا باطل کرنے والا خود معنی اب

تصویریت کا حامی ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ تصویریت کی غلطی تردیدیں

جو اس فلسفے کے عمیق ادب کے ناکافی علم پر مبنی ہوتی ہیں اتنی انتہائی نہیں

ہوتیں جتنی کہ وہ مضبوط تحریر میں آنے کے وقت نظر آتی ہیں۔

۱۔ تصویریت پر بعض وہ اعتراض جو حقیقیہ کی جانب سے پیش ہوتے ہیں

(۱) پیری اور ابطال تصویریت — رالف ہارٹن پیری نے اپنی

کتاب (Present Philosophical Tendencies) (حالیہ فلسفیانہ رجحانات)

(لائگنس) میں ایک نہایت دلچسپ علم تصویریت پر کیا ہے۔ اس سے

تصوریت کے خلاف حقیقتیت جدید کے نقطہ نگاہ کی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تصوریت کا مرکزی اصول "مشورہ طلبی کا تقدم" ہے یا یہ کہ ہستی کا انحصار اس کے علم پر ہوتا ہے۔ "مشورہ" بھی مذکورہ بالا مضمون میں پیری کے ساتھ اتفاق کرتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ بار کلمے اور مشورہ پہنچور کا یہ اصول کہ موجود ہونا مدرک ہونا ہے "وہ مقدمہ کبریٰ ہے جس پر ساری تصوریت کا انحصار ہے۔ مشورہ اور پیری دونوں اس اصول پر شدت سے حملہ کرتے ہیں۔

پیری کہتا ہے کہ یہ اصول "مغالطہ" اسناد و مقدمہ پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی عارضی صفت کو اس کی تعریف کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ مدرک ہونا شے کا ایک عارضہ ہے لیکن بار کلمے اس کو شے کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کے سوا شے کے بہت ساری خصوصیات ایسی ہیں جن کا بار کلمے انتخاب کر سکتا تھا۔ پیری یہاں یہ فرض کر لیتا ہے کہ مدرک ہونا شے کی ایک عارضی خصوصیت ہے اور یہی حقیقتیت کا مفروضہ ہے لیکن وہ اس مفروضے کو انسانی الیغومرکزی حالت ظاہر کر کے حق بجانب ثابت کرتا ہے۔ اس حالت سے مراد یہ ہے کہ ہم کسی شے کی طرف اشارہ بھی نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم اس کو اپنا تصور نہ بنالیں۔ لیکن محض اس واقعے کی وجہ سے ہمیں یہ حق نہیں کہ شے کو ہم اپنے تصور کے ساتھ ایک کر دیں۔ دراصل الیغومرکزی حالت سے کوئی چیز ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔ تاہم تصور یہ ہمیشہ اس کو اپنے مرکزی اصول کے ثبوت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پیری اب آگے بڑھ کر تمام تصوریت کو اس مرکزی اصول کے ساتھ ایک کر دیتا ہے۔ جو شخص کہ نفس طلب کو شہیدہ ویرین نہیں ہونے دیتا اس کے لیے یہ صاف ظاہر ہے کہ جس نظریے سے کہ بار کلمے نے سائنس میں دنیا کو حیران کر دیا تھا دراصل وہی نظریہ ہے جو اسیویں صدی میں فزیکل اور ٹیکنالوجی کی پیش کردہ شکل میں نمودار ہوا۔ تصوریت مطلقہ کے مایوں نے جو کچھ کیا وہ صرف اتنا تھا کہ تصوریت کے مرکزی اصول کو مطلقیت کے اصول سے ملا دیا۔ یہ اصول محض ایک نظری اعتقاد پر مبنی ہے کہ توجہ کا ایک ہی عام اور ہمہ کنفی اصول ہونا چاہیے۔ مطلقیت کا انسانی وحدت کو تمام تفکر کا

بابت

معیار یا حد مقرر کرتی ہے۔

پتر کی پھر یہ بتلاتا ہے کہ اس قسم کی مطلقیت میں تین اصولی نقائص پائے جاتے ہیں۔ یہ نقائص صورتیت، ابہام، اور ادعائیت ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بچنے کے لیے مطلقیت کو عموماً دوسرے میں گرفتار ہونا پڑتا ہے۔ صورتیت سے پتر کی مراد ذہن کا غیر محدود تعلمات میں پناہ گزین ہونا ہے جن کا دریافت کرنا تصویریت کا کارنامہ ہے لیکن جہاں کوئی ذہن پناہ گزین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر غیر محدود تعلیم والا مقولہ ”ہر اس چیز کے لیے جس پر اس کا انطباق ہوتا ہے بالکل ناکافی ہوتا ہے۔“ پتر کی کا خیال ہے کہ جس قدر ایک تعقل زیادہ عام ہوگا اسی قدر وہ کفایت میں کم ہوگا اور جس قدر وہ کم عام ہوگا، اسی قدر وہ زیادہ کافی ہوگا۔ اب صورتیت سے بچنے کے لیے تصویریت ایسے الفاظ استعمال کرتی ہے جو فہم عام سے لیے گئے ہیں تاکہ وسیع ترین عمومیت رکھنے والے تعقلات کو معنی پہنچائے۔ ”فوق انفس“ ”مطلق“ جیسے الفاظ کے معنی روزمرہ کی زبان میں تو ایک ہوتے ہیں اور تصویریت کے فلسفے میں دوسرے۔ تصویریت ان کو اپنے اصطلاحی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے پڑھنے والے ان کو مانوس و معروف معنی میں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تصویریت کو عوام کے تفکر پر تسلط حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن تصویریت کو اس تسلط کے حامل کرنے کے لیے جو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے وہ ابہام ہے۔ لیکن جب ابہام کو بالکل دور کر دیا جاتا ہے تو صورتی تعقلات کے کوئی خاص معنی نہیں رہتے۔ وجود مطلق کی حقیقت کا اقرار کرنے میں تصویریت کو ادعائیت پسند بن جانا پڑتا ہے پتر کی جو اکلم اور رائس کو اس امر کے ثبوت کے لیے پیش کرتا ہے کہ تصویریت اس نظریے کو محض ادعائیت کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں دیتے۔

پتر کی تصویریت کے عملی نقائص کو پیش کر کے اپنی تنقید ختم کرتا ہے۔ تصویریت ہمارے زمانے کے اس مخصوص ایمان یا اعتقاد کے اساسی طور پر مخالف ہے جو فطرت پر انسانی تسلط کے حامل ہو جانے کی وجہ سے زندگی کی

تدریجی اصلاح و ترقی "پر تعین رکھتا ہے اور ایک ایسے پرانے اور فرسودہ عقیدے کی قائل ہے جو اس "کمال" سے تعلق رکھتا ہے۔ "جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔" (۱۴۱) یہ بعد انفرادیت پسند ہے اور اس نفس مطلق کی خاطر جس میں انسان کو اپنے حقیقی دائرے اور اصلی حقیقت کے دریافت کرنے کی جرأت دلائی جاتی ہے "جماعت کی تحقیر کرتی ہے۔ وہ ترقی کو حقیقی نصب العین نہیں سمجھتی۔ علاوہ انہیں تصویریت میں ترکیب انبیازات کا ایک ایسا میلان پایا جاتا ہے جو نہایت مضر ہے۔ اگر انبیاز کے حقیقی معنی صرف وجود مطلق ہی ملتے ہیں تو پھر تمام قطعی اختلافات اور ناقابل مصالحت تباہات جو تجربہ ہی اور علمی عمل کی بہری کرتے ہیں "نظر انداز کر دیے جائیں گے۔ پتہ کی کا خیال ہے کہ اسی میلان کی وجہ سے تصویریت نے مخصوص مسائل کے حل میں کوئی حصہ نہیں لیا اور مخصوص تجربی اکتشافات میں اس کو کوئی دلچسپی نہیں۔

(ب) برطانوی حقیقیہ کے اعتراضات تصویریت پر۔ پتہ کی نے تصویریت پر جو اعتراضات کیے ہیں ان میں سے اکثر دوسرے حقیقیہ کی تصانیف میں بھی پائے جاتے ہیں مگر خصوصیت کے ساتھ یہ برطانوی حقیقیہ کی تحریرات میں زیادہ ملتے ہیں۔ لیکن برٹنڈرسل، مور اور دیگر برطانوی حامیان حقیقت نے صداقت کے نظریہ ربط داخلی پر حملے کیے ہیں۔ رسل کے خیال میں یہ نظریہ اضافات کے باطنی ہونے کے بیکار اور غلط مفروضے پر مبنی ہے۔ اس سے اس کی مراد براؤڈے، بوسانکوٹ اور جو آکر کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ہر اضافت، اضافت رکھنے والے حدود کی ماہیت پر مبنی ہوتی ہے۔ دو اشیا میں باہمی اضافت کے لیے ہر ایک میں ترکیب یا اختلاف ہونا چاہیے جس پر زیر بحث اضافت مبنی ہوتی ہے۔ اسی نظریے یا اصول موضوعہ پر کہ ایک تصدیق اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں (مطلق متواتر بالذات کل حقیقت کا نظریہ مبنی ہے اور اس نظریے کا نتیجہ بھی کہ صداقت و کذب کے درجے ہوتے ہیں۔ لیکن باطنی اضافات کے اس اصول موضوعہ کا کوئی تشفی بخش ثبوت نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تصور یہ کا محض ایک مفروضہ ہے۔ علاوہ انہیں کوئی شخص بغیر لائی نہایت چھپے ہوئے یا ایک ایسی

باک اضافت تک جا پہنچنے کے جس کی بنیاد اس کے اپنے حدود پر قائم نہیں ہوتی اس تعلیم کو عمل میں نہیں لاسکتا۔ ثانی الذکر حالت میں نظریے کا ابطال لازم آتا ہے اور اولی الذکر حالت میں ہم وجود مطلق تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ علاوہ انہیں باطنی اضافات کا اصول موضوعہ کلی مقرون کے تصور سے متعارض ہوتا ہے، یعنی اس تصور سے کہ ہر حقیقت عینیت فی الاختلاف ہوتی ہے۔ شکل اس کو اس طرح ادا کرتا ہے: ”عینیت اور اختلاف کا سارا تصور باطنی اضافات کے اصول کے مغائر ہے، لیکن بغیر اس تصور کے وحدیت، دنیا کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتی جو کاغذ کی ناؤ کی طرح ڈوب جاتی ہے۔ میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ اصول غلط ہے اور تصوریت کے جو حصے اس پر مبنی ہیں بے بنیاد ہیں۔ اور مقرر بھی اس نظریے پر حملہ کرتا ہے کہ کلی مقرون وحدت فی الاختلاف ہے۔ عضوی وحدتوں کا اصول، تحلیل و ترکیب کے مرکبہ اصول کی طرح، محض اس طریقے کی تائید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ دو متضاد قضایا میں سے دونوں قضیوں کو، جہاں مناسب معلوم ہو، مان لیا جائے۔ اس معاملے میں اور دوسرے معاملات کی طرح، ہینگل نے فلسفے کی جو اہم خدمت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے معانی طے کو جس کے متعلق تجربے سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس کے مرکبہ فلاسفہ اور تمام بنی نوع انسان ہیں، ایک نیا نام بخشا اور اس کو ایک اصول کی شکل میں مدون کیا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس کے پیرو بھی پیدا ہو گئے اور فدائی بھی۔“

سٹی۔ ڈی۔ براڈے اے ای ٹیلر کی کتاب (The Faith of a Moralists)

(عالم اخلاقیات کا ایمان) پر حال ہی میں ایک مبی چوڑی تنقید لکھی ہے اس میں تصویریت کے نظریہ تمیز پر اس نے کچھ اہم تنقید کی ہے۔ ٹیلر کے مانند

لے نظریہ اضافات باطنی پر تیل نے جو تنقید کی ہے اس کی توجیہ رسل کے اس مضمون پر مبنی ہے جو اس نے اپنی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں وحدیت کے نظریہ صداقت پر لکھا ہے۔ مقرر سے جو تعلق کیا گیا ہے وہ اس کی کتاب (Philosophical Studies) صفحہ ۱۷ سے لیا گیا ہے۔

علمائے تصویریت ایک انفصالی برہان استعمال کرتے ہیں کہ "یا تو انسان کی ماہیت اور اس کی غایت و نہایت کے متعلق جو خاص فطرت کا نظریہ ہے وہ غلط ہے یا تمام تاریخ انسانی میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عقلمند لوگوں کے عمیق ترین اخلاقی معیقات غلط ہیں" مگر اس انفصالی برہان کی صداقت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کا استدلال یہ ہے کہ تعلیم یافتہ نوجوانوں کی نسل نے فطرت ہی کے نظریے کو منتخب کر لیا ہے، گو کہ یہ انسانی کوشش کو ضرر دیا، مگر کارہ عمل ثابت کرتا ہے۔ وہ اپنے عالم تخیل میں طالب علموں کی نئی پود اور جامعہ تہذیب کے اساتذہ کو کچھ اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پاتا ہے: "ہمارے لیے سب سے زیادہ عقلمندی کا راستہ تو یہ ہے کہ ہم نفسی تحلیل اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں سے ان اخلاقی نصب العینوں کے بھوتوں کو اپنے درمیان سے دفع کر دیں جو ہماری انفرادی اور قومی طفولیت کے زمانے سے ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتے۔ اسی صورت میں ہم ایک ناممکن کمال کے فریب و اغوا سے بچ کر گورنہ بشیانی کے نشتروں سے بے فکر ہو کر گجڑے ہوئے معاملے کو کچھ درست کر سکیں گے" گو برادر اس رائے سے بالکل اتفاق نہیں کرتا، مگر ہم اس کا خیال ہے کہ تصویریت کے ماورائی اقدار والے نظریے کی طرف زمانہ جدید میں جو پہلو اختیار کیا جاتا ہے اس کا یہ کافی اچھا بیان ہے اور اس کی ہمدردی کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ انسان اعلیٰ اخلاقی مرتبے تک پہنچنے کے لیے اپنی ذات ہی سے بھیج حاصل کر سکتا ہے۔ جو دنیوی زندگی کہ اکثر لوگ بسر کرتے ہیں اس پر ہماری طاعت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہم اس پر خارج سے نظر کرتے ہیں، لیکن جو لوگ کہ اس زندگی کو بسر کر رہے ہیں ممکن ہے کہ انھیں یہ نہایت تشنگی بخش معلوم ہو۔ تصویریت کا یہ خیال کہ اسی زندگی بے معنی ہے "ایک نہایت اشتنائی نقطہ نظر پر مبنی ہے جس کو چند ہی مستثنیٰ لوگ اپنی زندگی کے خاص لمحوں میں اختیار کر سکتے ہیں" جو لوگ کہ دنیوی زندگی بسر کر رہے ہیں وہ تصویر یہ گی اس تنقید کو سمجھ بھی نہیں سکتے یہ حجت کرنا کہ مطلق صداقت خیر اور جمال کی ایک "طوبادی بصیرت" کا حامل کرنا انسان کی برترین سرست ہے

باب

۱۴۳

باب

تمام ہی نوع انسان پر اس چیز کا اطلاق کرنا ہے جس کا محدودے چند غیر معمولی افراد ہی پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ہم ابدیت کا صرف تصور ہی کر رہے ہوں۔ ممکن ہے کہ ساکنانِ ابدیت کے (اگر ان کا وجود بھی پایا جاتا ہے) اپنے شکلات ہوں جو ہم مخلوقاتِ زمانی پر اثر نہ کرتے ہوں۔ یہ ہے وہ خاص پہلو جو حقیقیہ تصویریت کے اس دعوے کی طرف اختیار کرتے ہیں کہ مادیائی اقدار کی حقیقت پر یقین کرنے ہی سے حیاتِ انسانی میں مبنی پیدا ہو سکتے ہیں۔

(ج) تصویریت پر امتقادی حقیقیہ کے اعتراضات: جانچ سنایا جو نام نہاد امتقادی حقیقیہ میں سب سے زیادہ متنازعہ فلسفی ہے اکثر تصویریت پر تنقید کرتا ہے۔ ہم یہاں اس کی صرف دو ہی تنقیدوں پر اکتفا کریں گے جو اس نے جو اختیارِ رائے کی تصویریت پر کی ہیں۔

سنایا نا کا دعویٰ ہے کہ رائے کا وجود مطلق کے متعلق جو مادیائی تصور ہے وہ اجتماعی حقیقت کے مغائر ہے۔ اول الذکر کے نزدیک انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں صرف تصورات ہیں۔ اور صرف ذہن مطلق ہی حقیقی ہے۔ لیکن ثانی الذکر کی رو سے انفرادی ذہن اور اجتماعی ذہن دونوں تجربی طور پر حقیقی ہیں اسی قدر جس قدر کہ کوئی دوسری شے حقیقی ہو سکتی ہے۔ رائے کے لیے وجود مطلق ایک حقیقی ترکیبی کلی ذہن ہے یہ ارسطو کا اور عیسائی دینیات کا خدا ہے۔ تاہم رائے اجتماعی حقیقت کا حامی تھا۔ وہ تسلیم کرتا تھا کہ بہت سارے مساوی درجے کے انسانی ذہن پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ زمانی وجودی اضافت رکھتے ہیں، جن میں کا کوئی ایک دوسرے پر اثر کر سکتا ہے لیکن اس کی جگہ ہرگز نہیں لے سکتا اور نہ مادی طور پر اس کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے۔ لیکن

۱۴۴

۱۔ رسالہ (Mind) جلد ۱ صفحہ ۳۷۱ وغیرہ۔ مذکورہ اقتباسات صفحہ ۳۶۷ وغیرہ پر ہیں۔

۲۔ رائے پر جوتنید کی گئی ہے اس کے لیے سنایا کی کتاب "Character and opinion in the United States" میں (سکرینرز) وہ باب دیکھو جو رائے پر لکھا گیا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباسات صفحہ ۱۲۶ پر تصدیق پر یقین دہانے کے لیے دیکھو سنایا کی کتاب "Egotism in German Philosophy Scepticism and Animal Faith)"

The Genteel Tradition at Bay اور Animal Faith)

یہ دونوں آراء ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ رائس نے ان باتوں میں جو توافقی پیدا کرنے کی کوشش کی وہ گویا ایک ناممکن شے کے حصول کی کوشش تھی۔

رائس کی خود نمایندہ نظام اور جو مطلق والی تمثیل پر سنٹیانا نے حلقہ کیا ہے۔ رائس نے اس تمثیل کا استعمال اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کیا تھا کہ فرد جو مطلق کا ایک حصہ ہو سکتا ہے اور تاہم اپنی انفرادیت باقی رکھ سکتا ہے۔ اس کے خود نمایندہ نظام کی مشہور معروف مثال انگلستان کا ایک نقشہ ہے جو انگریزی زمین پر پھیلا ہوا ہے یہ انگلستان کا ایک حصہ ہوگا تاہم انگلستان کی ہر تفصیل کا اعادہ کرے گا جس میں وہ خود بھی شامل ہوگا۔ اگر ہم اس نقشے کا ایک اور نقشہ بنائیں اور اس عمل کی تکرار کو جاری رکھیں تو اصلی اور ابتدائی نقشہ ہر بعد والے نقشے میں بطور ایک عنصر کے موجود ہوگا۔ سنٹیانا کہتا ہے کہ یہ فرد اور جو مطلق کے اضافت کے مسئلہ کو حل نہیں کرتا کیونکہ یا تو یہ تمام نقشے انگلستان کی سطح کے محض حصے ہیں جو ان نقشوں سے بنیادی طور پر جدا ہے (مثلاً اس امر میں کہ سمندر کا پانی ہمیشہ اس کے کناروں کو دھونا رہتا ہے) یا پھر انگلستان ہی نہیں اور محض نقشوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اس طرح ہر حالت میں جو مطلق افراد سے بالکل جدا ہے۔ علاوہ ازیں ایک شکل یہ بھی ہے کہ تمام نقشے بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں لیکن افراد کو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں۔ اس لیے یہ تمثیل جو مطلق اور افراد کے تعلق کی توضیح میں بالکل ناکامیاب ثابت ہوتی ہے۔

۳۔ تصویریت پر نتیجہ کے چند اعتراضات

نتیجہ کے تمام حامیوں نے تصویریت پر حلقہ کیا ہے، لیکن یہاں پر ولیم جیمس اور جان ڈیلے کے اعتراضات کا خلاصہ کافی ہوگا۔ جیمس تصویریت کو ذہنی وحدت کہتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر

باہر اصرار کرتی ہے کہ ساری کائنات عالم واحد کے معروضات کا دائرہ ہے اور اسی عالم واحد کے عمل و قوتی سے متحد کی گئی ہے۔ اپنی کتاب (Some Problems of Philosophy) (چند مسائل فلسفہ) میں وہ اس نظریے کے چار بنیادی نقائص کا ذکر کرتا ہے۔ (۱) یہ محدود و ذہنوں کی توجیہ میں نا کامیاب ہوتا ہے۔ ہم ایک شے کو بغیر دوسری شے کے علم کے جانتے ہیں لیکن ہر شے کو ذہن مطلق ایک دم میں جانتا ہے۔ لہذا ہم وجود مطلق سے مختلف ہیں اور اس کے ”علم سے ہمارا علم مختلف ہے۔“ (۲) دوسرے فلسفوں کے لیے شے کا ایک ہی مسئلہ ہے اور وہ یہ کہ شے کو کس طرح رفع کیا جائے، اس کو کس طرح نکال کر چھینک دیا جائے ایک علمی مسئلہ ہے۔ لیکن تصویریت کے لیے جو کمال کے وجود کا اقرار کرتی ہے ایک ناقابل حل نظری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ عدم کمال کا وجود ہی کیسے پایا جاسکتا ہے۔ جیس کی کتاب (Collected Essays and Reviews) میں ایک چھوٹا سا مباحثہ ہے جس کا عنوان ”یا گل وجود مطلق“ ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیس کی رائے میں وجود مطلق کا کیا تصور ہو سکتا ہے جب اس کی دنیا میں اس قدر زیادہ بین نقائص موجود ہیں (۳) ہمارے لیے تغیر نہایت حقیقی ہے اور ہمارے تجربے کا ایک نہایت ضروری جزو۔ لیکن وجود مطلق کا تجربہ لازماً فی بیان کیا جاتا ہے جو ہماری قوت فہم سے خارج ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تصویریت مطلقہ ہمارے تجربے کی دنیا کو ایک اعتبار سے قرار دیتی ہے جو مہند و تصویریت کے مایا کے مانند ہے (۴) مطلقیت جبریت کی قائل ہے اور امکان کو حقیقت سے خارج کرتی ہے۔ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ جو چیز ہے ضروری ہے اور اس کے سوا ساری چیزیں ناممکن۔ یہ آزادی کے منتلق جو انسان کا شعور ہے، اس کے بالکل مخالف ہے۔ بوجہ ہے کہ واقعات کا ہر کوئی انقلاب ہر لحظہ مبہم ہو سکتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ اس طرح پر ہو اور ممکن ہے کہ اس طرح پر ”تصوریت تمام حقیقی جدت و حدوث کا انکار کرتی ہے۔“

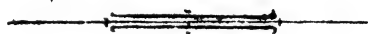
فیوے تصویریت کا مستقل نقادر ہے اس کی ساری کتا میں

تصوریت کے تفصیلی نظریات پر اعتراضات سے بھری پٹری ہیں۔ وہ تصویریت کے ساتھ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ تصوریت ان جذباتی پہلوؤں کی ایک عقلی حمایت ہے جو زمانہ گزشتہ سے چلے آئے ہیں۔ اس کی رائے میں تصوریت کے سارے اقسام قدامت پسند ہیں اور نئی زندگی اور سائنس کی جدید ترقیوں سے تقریباً نابالہ۔ اس کا خیال ہے کہ تصوریت کے فرضی ماورائی اقدار تجربے سے ثابت ہونے والی نیکیوں پر عاید کیے گئے ہیں۔ لیکن جدید سائنس نے ان نیکیوں یا اچھائیوں میں اتنا اضافہ کر دیا ہے اور ان کو اتنی وسعت دی ہے کہ ”ماورائی اقدار کا مفہوم کچھ کمزور ہو گیا ہے؛ یہ زندگی کی ساری چیزوں میں سرایت کرنے کے بجائے مخصوص اوقات اور مخصوص افعال کی حد تک محدود ہو گیا ہے“..... انسان جو بھی کہے، حقیقی بشر کی موجودگی میں وہ فطری و تجربی طریقوں کو اس کے رافع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ ”ڈیوے اس طریقہ اظہار سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصوریت بحیثیت فلسفہ معدوم ہوتی جا رہی ہے۔

اپنی ایک چھوٹی سی کتاب میں جس کا نام ”Reconstruction in Philosophy“ (فلسفے کی تعمیر جدید) ہے ڈیوے تصوریت پر اپنے حلوں کو تین عنوانات کی تحت تلخیصاً پیش کرتا ہے: (۱) تصوریت قدامت پسند ہے اور قدیم تیقنات و تعصبات اور اجتماعی رواجات کا پرو پاغندا کرتی ہے۔ اس میں ریاکاری شامل ہے جو اکثر غیر شعوری ہوتی ہے اور اسی لیے زیادہ حد تک تجربہ تصوریت بجائے اس کے کہ مستقبل کی طرف نظر کرے اور زندہ مسائل کے نئے حل دریافت کرے؛ اور ان چیزوں کو عقلی طور پر حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے جن کو پہلے ہی سے تسلیم کر لیا گیا ہے (۲) تصوریت محض صوری ہے۔ وہ فکر کے علامات کی عظمت کو بڑھاتی ہے جب وہ اپنے کو اس قابل

نہیں باقی کہ اس کے مناقشوں کو تجربی طور پر ثابت کر سکے۔ اور چونکہ وہ اس امر پر راضی نہیں کہ اپنے تیقنات کے اساس کی طور پر محض معاشری عہد پیمان کو تسلیم کر لے اور نہ وہ اس قابل ہے کہ ان کے ثبوت کے لیے حقیقی استقرائی دلائل دریافت کر سکے اس لیے نصورتِ ظاہر بنا جدلیاتی و صوری استدلالات کی تلاش کرتی ہے تاکہ اپنے استقام و نقائص کو انفاط کے انبار کے تحت چھپا دے۔ اسی وجہ سے موجودہ زمانے کے اکثر طالب علم نفرت کے ساتھ فلسفے کے سنجیدہ مطالعے سے روگرداں ہو جاتے ہیں۔ اپنی بدترین حالت میں نصورتِ محض مخلوق مصطلحات اور روشنگاف صوری منطق کے سوا کچھ نہیں۔ وہ بشپ بلکہ اور ولیم جیس کے ساتھ اس امر کے ماننے پر آمادہ ہیں کہ احتمال زندگی کا رہنما ہے۔ وہ اب بھی ہمیشہ کی طرح ناقابل حصول تیقن کی تلاش کرتی ہے۔ (۳) نصورتِ نئے دو دنیاؤں میں ایک متحکم امتیاز قائم کیا ہے؛ ایک تو بالفاظ کانٹ، ماورائی یا حقیقی دنیا ہے اور دوسری روزمرہ کی زندگی اور سائنس کی دنیا ہے جس کو نصورتِ محض عالم ظہور یا نمود کہتی ہے۔ اور پھر وہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقی و ماورائی دنیا کے جاننے کا اس کے پاس ایک خاص طریقہ ہے جو علمائے سائنس اور عوام کے جاننے کے طریقے سے مختلف ہے۔ یہ دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا جھوٹا ہونا روز بروز زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے اور عالم ظہور و عالم حقیقی کا فرق بھی معرفت کے ساتھ ترک کیا جا رہا ہے۔ ان تین استقام تک اپنے آپ کے لیے جو نصورت میں (یا جیسا کہ ڈیوے کہتا ہے کلاسک فلسفے میں) پائے جاتے ہیں، ڈیوے ارتقائی طریقے کا استعمال کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ ہر قسم کس طرح پیدا ہوا اور کہتا ہے کہ اس قسم کی فلسفیانہ نظریہ سازی کی جڑیں کاٹنے کے لیے منطقی ابطال کی کوشش سے زیادہ موثر ارتقائی طریقہ ہے۔ اور یہاں پر وہ اس مخصوص پہلو کو بیان کرتا ہے جو اکثر معاصر نتیجہ نصورت کی طرف اختیار کرتے ہیں، وہ اس کے سنجیدہ استدلالات کو نظر انداز کرتے ہیں، اور اس پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ یہ انسانی علم و تجربے کے دائروں کی موجودہ حالت کی محض ایک عقلی حمایت و دستگیری ہے۔

حصہ سوم



حقیقت

(۱) باب حقیقت کیا ہے ۱۔ لفظ حقیقت

لفظ تصوریت کی طرح لفظ حقیقت کے بھی بہت سے معنی ہیں خصوصاً جب اس کی ترکیب دوسرے الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے۔ ان تمام معنی کا سلجھانا آسان نہیں۔ شاید سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ اس لفظ کے ان تین مربوط معنی پر غور کیا جائے جن کا استعمال ادب و فن میں ہوتا ہے جہاں یہ تصوریت کے مقابلے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آرٹ (یا فن) میں حقیقت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے میں پائے جانے والے توافق و جمال کے عناصر کو عداً نظر انداز کرنا اور کر یہ چیزوں کو بیان کرنا یا حقیقت و ذلیل جزئیات کی تفصیل پیش کرنا۔ یا اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ انفرادی اور جسمی اجزاء پر بہت زیادہ زور دینا اور انواع اور کلی نمونوں کو نظر انداز کر کے جزئی تفصیلات میں منہمک ہو جانا لیکن فن و ادب میں حقیقت کے نہایت صحیح معنی یہ ہیں کہ واقعات کا جیسے بھی کہ وہ ہیں اعادہ کیا جائے، بغیر ان کی

باب ۱
اس طرح تو جیہ کرنے یا ان کو اس طرح متصور کرنے کی کوشش کے کہ ان کے خیر کے عنصر کو نشر پر اور جمال کے عنصر کو بد صورتی پر غالب کر دیا جائے۔
ماٹس بارٹی کے نادل اس معنی میں حقیقت کی نہایت اچھی مثال ہیں۔
لفظ حقیقت کا فلسفیانہ استعمال اس تیسرے معنی سے بہت زیادہ قریب ہے۔
بہر حال فلسفے میں اس لفظ کا استعمال بہت سارے اہم میلانات کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔ ان تمام میں جز مشترک یہ ہے کہ ان حقایق پر زور دیا جائے جو اس عمل و قوفی سے بالکل بے نیاز ہیں جس کی وجہ سے افراد انسانی کو ان کا علم ہوتا ہے۔ جارح سنڈیٹا نے اس کو اس طرح ادا کیا ہے: "علم کے لحاظ سے حقیقت کے مختلف درجے ہیں۔ حقیقت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم جیسی کوئی چیز پائی جاتی ہے؛ بالفاظ دیگر، اور اک و فکر کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف اور اک و فکر کے شعور ہی کی طرف حقیقت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہوگا کہ جس چیز کا بھی اور اک یا فکر ہوتا ہے وہ علم سے علیحدہ وجود رکھتی ہے اور ٹھیک اسی صورت میں جس صورت میں کہ اس کے وجود کا یقین کیا جاتا ہے؛ بالفاظ دیگر، اور اک و تفعل ہمیشہ راست و اصلی اکتشاف ہیں، اور غلطی جیسی کوئی شے نہیں پائی جاتی" اس طرح حقیقت کے کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ معنی میں وسیع فرق ہے۔ حقیقت کی سادہ ترین شکل حقیقت سافج ہے جو عوام کا یقین ہے کہ ہوشیاری میں ان کو جن اشیاء کا تجربہ ہوتا ہے وہ ویسی ہی حقیقی ہیں جیسے کہ ان کا تجربہ کیا گیا ہے۔ کوئی الحال ان کا تجربہ نہ کیا جا رہا ہو یا نہ ہو۔ اپنی کتاب (A Theory of Direct Realism) میں جے آئی ٹرنر اس کو "حقیقت مجرہ" کہتا ہے تاکہ اس کا راست یا بدیہی حقیقت سے امتیاز کیا جائے جس کی وہ خود حمایت کرتا ہے۔ ہم نے اپنی

۱۔ جارح سنڈیٹا کی کتاب (Essays in Critical Realism) صفحہ ۱۶۳ ایڈیٹر ٹریوٹن ڈریک
شاید یہ کردہ میلان کمپنی۔

اس کتاب کے پہلے باب میں اس قسم کی حقیقت ہے فلسفہ عوام یا غیر علموں کے فلسفے کے نام سے بحث کی ہے۔ فلسفیانہ مزاج قابل حقیقت اس ناقص و خام قسم کی حقیقت کو نہیں مانتا، بلکہ اشیائے حواس کی بجائے زیادہ لطیف و سائنٹفک اشیاء جیسے نقاد و اجرام پر و مان و برقیے وغیرہ رکھتا ہے۔

۲۔ حقیقت کی تاریخی صورتیں

حقیقت ایک نہایت قدیم فلسفہ ہے لیکن اس کو ہمیشہ اس نام سے نہیں یاد کیا گیا۔ مادیت و فطریت کے نام سے فکر انسانی میں حقیقت کے میلانات کم و بیش وسیع طور پر پائے جاتے تھے اور اپنا اثر بھی رکھتے تھے جو کوئی فلسفہ حقیقت کی تاریخ فکر میں تدریجی ارتقا کا پتہ لگانا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ البرٹ لائبنے کی تین جلد والی کتاب ”تاریخ مادیت“ (History of Materialism) کا مطالعہ کرے جو حال ہی میں دوبارہ شائع ہوئی ہے۔ فطریت و مادیت کی شکل میں حقیقت اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ یونانی ذریت اور ہرقلیتوں اور خصوصاً دیمقراطیس کا فلسفہ ہے۔ رومیوں میں لکیر میں نے اپنی نظم (De Rerum Natura) (ماہیت اشیاء) ۱۵۳ میں دیمقراطیس کی ذریت کا استعمال کر کے اس فلسفے کو پھر سے زندہ کیا۔ ٹائٹس بائس جو پہلا عظیم اثنان جدید فلسفی ہے اس مادیت و فطریت کا تاثر نمایندہ ہے جس کی تکمیل گیلیلیو کی سائنس کی بنیاد پر ہوئی۔ تاہم فلسفے کے ان اقسام میں سے کسی کو حقیقت نہیں کہا گیا، اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ یہ تمام فلاطونیت کے بالکل مخالف تھے اور وہ اس زمانے میں حقیقت کہلاتی تھی۔

(۱) قدیم حقیقت: یہ تصورات کلیہ و اے نظریے کا نام ہے جو

باب

قرون وسطیٰ میں اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مدرسہ میں یہ مناقشہ پیدا ہوا کہ آیا انواع کے نام محض الفاظ ہیں یا حقائق؟ قدیم حقیقت نے اپنے نظریے کی بنیاد فلاحون کے اس نظریے پر قائم کر کے کہ تصورات (کلی انواع یا شے کے معنی میں) ان جزئی موجودات سے جن میں ان کا اظہار ہوتا ہے زیادہ حقیقی ہیں یہ دعویٰ کیا کہ کلیات یا اقسام ہی صرف حقائق ہیں۔ اس لیے قدیم حقیقت کلیات کی ماہیت کا ایک نظر یہ قرار پائی جو اولان کے وجود دہانی مرتبے سے بحث کرتا ہے۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ بہت سارے ہم عصر حقیقیہ مدرسیت کے قائل حقیقیہ سے اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ کلیات حقیقی ہیں (دیکھو حصہ پنجم باب ۲، بندہ)۔ اس طرح قدیم حقیقت کا بنیادی دعویٰ ہم عصر حقیقت میں شامل کر لیا گیا ہے۔

(ج) استحضاری حقیقت: جان لاک کا فلسفہ ثنویت (اور بعض دفعہ ڈیکارٹ کا فلسفہ ثنویت بھی) عموماً اسی نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بعض خارجی صفات پائی جاتی ہیں جن کو صفات اولیہ کہا جاتا ہے مثلاً امتداد، صلابت، حرکت، سکون و عدد، اور حینہ قوتیں (دوسرے اقسام میں تغیر پیدا کرنے اور ذہن انسانی میں صفات ثانویہ مثلاً رنگ، مزہ، بو وغیرہ) کے تصورات پیدا کرنے والی قوتیں) پائی جاتی ہیں جو مدرک کی عضویت سے مستقل اور خارجی طور پر حقیقی ہیں۔ ہمارے ذہن میں ایسے تصورات پائے جاتے ہیں جو ان حقیقی صفتوں یا قوتوں کی، جو اشیاء میں ہوتی ہیں، نقل کرتے ہیں یا ان کا استحضار کرتے ہیں، اور اسی بنا پر اس نظریے کو استحضاری حقیقت کہا جاتا ہے۔ بشپ بارکلی اور ڈیوڈ ہیوم کی تنقید و کتبہ چینی کی وجہ سے استحضاری حقیقت بدنام ہو گئی، لیکن اب اس کو پھر زندہ کیا جا رہا ہے اور اس کی بعض صورتیں ہم عصر حقیقت سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

(د) فطری حقیقت: حقیقت کی یہ نوع ہیوم کے اس ارتیابی نتیجے کے رد عمل کے طور پر پیدا ہوئی کہ کوئی شے ارتسام حواس سے

۱۵۴

بابل متعل و غیر محتاج طور پر حقیقت نہیں رکھتی۔ ٹائٹس ریڈ نے اس نظر سے یہ کہ پوری اہمیت کے ساتھ ترقی دی۔ ریڈ کی رائے میں ہمیں فہم عام کے چند اصولوں کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کا ہم فطری طریقے سے علم ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک ہی حقیقت یا دیوانہ شخص ہی اس ابتدائی یقین کو ترک کرنے کی کوشش کرے گا کہ موجودات خارجی ارتکابات جو اس سے علحدہ پائے جاتے ہیں۔ لیکن ریڈ لاک کی طرح ثنویت کا قائل نہ تھا۔ اسکاٹش فلسفے کے نام سے اس فطری حقیقت کا فلسفہ پر بڑا اثر رہا ہے جو ہمارے زمانے میں اب بھی موجود ہے۔ پرنسٹن کے قائل اسٹو جیمس میاک کاش نے امریکہ میں اس نظریے کی اشاعت کی۔ اور فی کیس جس کی کتاب (Physical Realism) (طبعی حقیقت) ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ وہ اسکاٹش اسکول کی حقیقت کا قائل ہے۔

(۸) ہر بارٹ والی حقیقت ہے۔ اس حقیقت کی بنیاد ایمانیل کانٹ کا فلسفہ ہے۔ جے آئیٹ ہر بارٹ نے (جو کوئنگس برگ یونیورسٹی میں کانٹ کا کچھ زمانہ جانشین رہا ہے) کانٹ کی شے کما ہی اور ماورائی ایٹو کی انتہائی "حقائق" میں تحلیل کی اور ان "حقائق" کو مابعد الطبیعیات کی بنیاد قرار دیا۔ ان حقائق کے مختلف مرکبات سے روزمرہ کی زندگی کے معمولی اشیاء جو اس پیدا ہوتے ہیں۔ ہر بارٹ والی اس حقیقت نے بھی ہم عصر حقیقت پر بڑا اثر کیا ہے، اور ہر بارٹ اس امر میں تعریف کا بڑا مستحق ہے کہ اس نے کانٹ کے فلسفے کی پوشیدہ حقیقت کو نمایاں ترقی دی۔

(۹) متغیر شکل حقیقت: ہر برٹ اسپنر نے اپنے نظریے کو اس نام سے یاد کیا ہے، جس کی رو سے ذہن و مادے کے تمام مظاہر کے پیچھے ایک ناقابل علم حقیقت کا وجود پایا جاتا ہے۔ اسپنر کا خیال تھا کہ قابل علم دنیا کا ہر واقعہ ناقابل علم حقیقت کے کسی حال یا کیفیت سے مربوط ہے، لیکن ان میں کسی قسم کی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اسپنر کے اس نظریے اور ہم عصر حقیقت کی چند صورتوں میں بھی قریبی

باب تعلق ہے۔

۳۔ ہم عصر حقیقت کے اقسام کا اصطفا

(۱) سلسلے کا اصطفا :- انگریزی بولنے والی دنیا میں ہم عصر حقیقت کے انواع کا اصطفا کرنے میں آراء و بلبو، سلسلے نے قومی اعتبار سے تقسیم کرنے کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ اس کی حجت یہ ہے کہ ”جو لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو شخصی طور پر جانتے ہیں ایک دوسرے پر نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں“ اسی بنا پر وہ انگریزی حقیقت سے بحث کرتا ہے جس کے نمائندے برٹرنڈ رسل، جی ای مور، ساموئل الگزنڈر، پرتسی ن، ایل اے ریڈ، سی ڈی براؤ، لائیڈ مارگن اور اے ای بن وائٹ ہڈ ہیں۔ اس کو چاہیے تھا کہ جے ای ٹرنر، ایل جے رسل، ڈاس ہس، سی ای ایم جوڈ، جان لیڈو وغیرہم کا بھی ذکر کرتا۔ اس کے بعد سلسلے کے امریکی حقیقت کو لیتا ہے اور اس کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے :- حقیقت جدید اور حقیقت امتقادی۔ اسی قسم کی تقسیم انگریزی حقیقتیں بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ دو نام دو کتابوں سے لیے گئے ہیں جو امریکہ کے

۱۔ میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) میں ہانس کی ادیت، اختصاری حقیقت (ویکارٹ اور لاک ازیڈ کی نظری حقیقت، ہر بارٹ والی حقیقت اور اسپنسر کی متفرک حقیقت سے اقتباسات ملیں گے۔ نیز میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے خارج سنٹیا کا وہ اقتباس پڑھو جو اس نے ”ہر برٹ اسپنسر کے ناقابل علم وجود“ پر اس امر کے ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ ہم عصر حقیقت میں اسپنسر کی لادیت ایک اہم وجود ہے۔

۱۵۲ مفکرین کی جماعتوں نے لکھی ہیں۔ انھوں نے ایک ساتھ غور کر کے بعض ایسے اصول پیش کیے ہیں جن پر ان کا اتفاق ہے، اس کے برخلاف کوئی ایسی اجتماعی کوشش انگلستان میں نہیں کی گئی۔ تاہم انگریز حقیقہ مختلف جماعتوں میں تقسیم ہیں۔ علاوہ ازیں ہیشمار امریکی حقیقہ ایسے بھی ہیں جنھوں نے کسی کتاب کے لکھنے میں اشتراک عمل نہیں کیا اور سلسلے نے ان کا لحاظ نہیں رکھا۔ ان میں سے ممتاز ای جی میک گلوری، ایم آر، کوہن، جی ایس فلرٹن، جے نو ان برگ، سی جے ڈیکس اور جے ای بوڈن ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقیقت کا ایک جدا نقطہ نظر پیش کیا ہے۔ اس لیے سلسلے کا مہولہ تقیم ناقص ہے۔ کیونکہ وہ انگریزی بولنے والی دنیا کے تمام حامیان حقیقت کا لحاظ نہیں کرتا۔ اور اس اصطیفات کو کامل بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم جرمن اور فرینچ حقیقت کی ایک جماعت قایم کریں کیونکہ جرمنی اور فرانس میں ابھی مثالیں تحریریں پائی جاتی ہیں۔ جرمن مفکرین مہرسل اور ماٹے نوٹنگ خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ برطانوی و امریکی مفکرین پر ان کا بڑا اثر ہوا ہے۔

جس کتاب کا نام (The New Realism) (حقیقت جدیدہ) ہے اس کے چھ مصنف یہ ہیں، اڈون بی ہولٹ، والٹر ٹی، مارون ولیم پی، رالف بارٹن پری، والٹر پی چکن اور ای جی اسپالڈنگ۔ یہ کتاب سلسلے میں شایع ہوئی، لیکن حقیقت کی تحریک (جس کا اس بیان میں اظہار ہے) درحقیقت اس وقت شروع ہوتی ہے جب جوشتیار اس کی کتاب (The World and the Individual) (دنیا و فرد) شایع ہوئی۔ اس کتاب کی پہلی جلد میں حقیقت کے اس مفروضے کا کہ اشیا علمی اضافت سے بالکل غیر محتاج ہیں نہایت احتیاط کے ساتھ امتحان کیا گیا ہے اور اس کو رد کیا گیا ہے۔ ۱۹۰۲ء کے رسالے Monist میں پری نے تفصیل کے ساتھ اس تنقید پر بحث کی ہے جو اس نے حقیقت پر کی تھی اور زیادہ تر اس کو جواب دینے کی اسی کوشش کی وجہ سے حقیقت جدیدہ ایک نئے نام کا

باب

فلسفہ بن گئی پیری حقیقت کی اس طرح تعریف کرتا ہے: "حقیقت کا قائل اس کے متعلق یہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ایک 'معیہ' ہے یعنی ایک ایسی شے جو ان تمام تصورات سے غیر محتاج ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں۔ حقیقت کے قائل کی رائے میں حقیقی شے اپنا ایک مقام رکھتی ہے خواہ وہ کسی انفرادی تجربے کا معروض ہو یا نہ ہو۔ حقیقی شے اولاً اپنا وجود رکھتی ہے اور ہر قسم کے ثانوی معانی، علایم، اضافات یا تصورات سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے جو اس کے متعلق قائم کیے جا سکتے ہیں۔" اس طرح حقیقت کی یہ نوع رائس کی تصویریت مطلقہ کے خلاف بنیاد پر مباحثے کی صورت میں پیدا ہوئی اور اپنے ایک اصلاحی تحریک جوئے کا اعلان کیا۔ ان چھ نمایندوں میں سے ہر ایک نے ایک مختصر مداکا "قاعدہ" پیش کیا جس کو اس کے رفقاء نے منظور کر لیا اور ان چھ "قاعدوں" کو "حقیقت جدیدہ" کے ضمیمے کے طور پر شائع کیا گیا ہے۔ ان سے امر جی جدید حقیقت کے بنیادی تعلیمات کا اچھا اندازہ قائم ہو سکتا ہے۔

جس کتاب کا نام (Essays in Critical Realism) ہے

۱۵۷

(مضامین بر حقیقت انتقادی) اس کے مرہنسات آدمی ہیں: —

ڈیوورنٹ ڈریک، آر تھرو اولوہائیے، جیمس بی پراٹ، آر تھرو کے روجرز، جارج سیٹیاناء، آر ٹو بلو، سکرس اور سی، اے اسٹرائٹس۔ یہ کتاب ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ مختلف مضامین ہر آدمی نے علیحدہ علیحدہ لکھے ہیں لیکن ہر ایک کے بنیادی موقف سے سمجھوں کو اتفاق ہے۔ ویباچے میں یہ بات صاف کر دی گئی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں مصنفین کا اصل مقصد اپنی حقیقت کو حقیقت جدیدہ سے تمیز کرنا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "ہماری حقیقت طبیعی وحدت پسند حقیقت نہیں اور نہ محض منطقی حقیقت۔ ہے اور ان بیشمار مشکلات سے پاک ہے جو جدید حقیقت کی عام مقبولیت کی راہ میں حائل ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ یہ ان غلط و ایہامات سے بھی آزاد ہے جو لاک اور اس کے اتباع کی قدیم حقیقت میں پائے جاتے ہیں۔" اس طرح

انتقادی حقیقت جدید حقیقت کے یکجہی وحدت پسند اور ریاضیاتی اور باہل منطقی میلانات کے خلاف رد عمل کے طور پر پیدا ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ حقیقت جدیدہ کا قائل تصوریت پر حملہ کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ انتقادی حقیقت تصوریت کا ایک فلسفہ ہے، لیکن اس کے معنی یہ ضرور ہیں کہ وہ حقیقت جدیدہ کی بہ نسبت بہت ساری تصوراتی خصوصیات اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اگر مانیگیو کی جدید تحریرات سے اندازہ لگائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بظاہر حقیقت جدیدہ سے ہٹ کر تصوریت ہی کی طرف مائل ہے۔

(ب) مہم عصر حقیقت کا اصطفا پیش کردہ ظفر الحسن :-

ظفر الحسن نے جنھوں نے انگلستان اور جرمنی میں تعلیم پائی ہے اور حقیقت کی ایک بہترین تاریخ لکھی ہے سکرس کی بہ نسبت اصطفا کا ایک بہت زیادہ منطقی اصول اختیار کیا ہے۔ اولاً وہ حقیقت کے ”عصر قدیم“ کو عصر جدید سے سمیز کرتے ہیں اول الذکر عنوان کی تحت وہ دیکارٹ کے فلسفہ میں حقیقت کے آغاز پر بحث کرتے ہیں اور لاک اور ریڈ کی حقیقت کی مختصر توضیح کرتے ہیں۔ عصر جدید کی تحت وہ حقیقت کے تمام مہم عصر انواع سے بحث کرتے ہیں۔ ان تماموں کی خصوصیت مشترکہ یہ ہے کہ وہ اس دورہ سے مقدمے کا اقرار کرتے ہیں کہ ”خارجی دنیا کا وجود ہے اور اندر لاک سے اس کا براہ راست علم ہوتا ہے“ لیکن یہاں پر تین سلسلے ملتے ہیں۔ پہلے سلسلے کی نمائندگی جرمن علمائے منظریات کرتے ہیں جنھوں نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے کہ دنیا ”تجربہ بعض ہے“ یہ شوپے، ماخ، ادی ناریس کا نظریہ ہے۔ ان مفکرین نے

۱۵۸ لکچر ظفر الحسن کی کتاب :- Realism-An Attempt to Trace its origin and

Development in Its Chief Representatives with a foreword by J.A.

(New Smith) Cam. Univ Press) میز مقابلہ کردہ می، ادھر ایس کی کتاب

Realism and Old Reality)

باب ۱
اس امر پر تو زور دیا کہ حقیقی اشیاء کا علم اور اک سے ہوتا ہے لیکن وہ ان اشیاء کو تجربے سے بالکل متقل اور غیر محتاج قرار دینے میں ناکامیاب ہوئے۔ دوسرے سلسلے کی نمائندگی جرمی میں مانی ٹونک، انگلستان میں اشارٹ اور امریکہ میں انتفاوی حقیقت کے حامی کرتے ہیں۔ یہ اشیاء کے استقلال پر تو خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں لیکن اور اک کے بدیہی ثابت کرنے میں ناکامیاب ہوتے ہیں۔ تیسرا سلسلہ ان دونوں سلسلوں کی ترکیب ہے۔ یہ محض حقیقتی نہیں بلکہ حقیقت ہے، کیونکہ یہ اشیاء کے استقلال اور اور اک کی بدایت دونوں پر زور دیتا ہے اس سلسلے میں ظفر الحسن، الکنڈر، رسل، اور امریکہ کے جدید حقیقت کے حامیوں سے بحث کرتے ہیں۔ وہ جی آئی مور کی حقیقت کو اس تیسرے سلسلے کی حقیقت کی اعلیٰ ترین صورت قرار دیتے ہیں اور اس تیسرے سلسلے میں ایچ، ڈبلیو، بی جوزف، پریچرڈ اور کوک ولس کو بھی داخل کرتے اور کہتے ہیں کہ یہ اس سلسلے کی ایک جداگانہ حیثیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ مور کے متعلق ظفر الحسن نے جو رائے قائم کی ہے اور ہمصر حقیقتی میں اس کو جو سب سے زیادہ عظیم اثنان فلسفی قرار دیا ہے اس کے متعلق ہم جو بھی خیال کریں، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا پیش کردہ اصطفا ت تقسیم کے منطقی اصول پر مبنی ہے اور موجودہ زمانے میں فلسفے کے جو مختلف میلانات ہیں جن کو حقیقت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی توضیح میں نہایت کارآمد ہے۔

۴۔ ولیم جمیس اور حقیقت کے دوسرے موسین

پری، سکرس، اور رسل، سب کے سب ولیم جمیس کو حقیقت جدیدہ کا حقیقی موسس قرار دیتے ہیں۔ جمیس کی کتاب (Essays in Radical Empiricism) کے دیباچے میں پری (جو اس کا مدیر ہے) کہتا ہے کہ جمیس کا

بنیادی تجرہ بیت "والا نظریہ" اپنی تکمیل کی بنیادی صورت میں 'حقیقت' سے
 آگے بڑھ کر حقیقت کی مابعد الطبیعیات کا آغاز کرتا ہے۔ وہ جیس کے
 تصنیف (The Meaning of Truth) (معنی صداقت) کے دیباچے ۱۵۹
 سے تین اقتباسات نقل کرتا ہے اور ان کی تشریح کرتا ہے تاکہ اپنے
 مطلب کو ثابت کر دکھائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جیس کے یہ
 اقتباسات امریکہ کی جدید حقیقت کے نہایت اہم ماخذ ہیں کیونکہ حقیقت جدیدہ والی
 کتاب کے چھ مصنفین میں سے اکثر جیس کے شاگرد تھے، اور اس کے بنیادی
 تجرہ بیت والے نظریے کے قائل تھے اور اس کی تصوریت مطلقہ سے جیس
 کو جوڑتی تھی اس میں بھی اس کے ہم خیال تھے۔ جیس نے لکھا ہے:
 "بنیادی تجرہ بیت مثل ہے (۱) اولاً ایک اصول موضوعہ پر (۲) ثانیاً واقعے کے
 ایک بیان پر (۳) ثالثاً ایک نتیجے پر جو تعلیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے
 (۱) اصول موضوعہ یہ ہے کہ جو چیزیں فلسفوں کے ہاں قابل بحث ہوں گی
 وہی ہوں گی جو تجربے سے حاصل شدہ حدود میں قابل تعریف قرار پائیں گی
 جو چیزیں کہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناقابل تجربہ ہیں بخوشی پائی جاسکتی ہیں
 لیکن یہ فلسفیانہ بحث کے مواد کا حصہ نہیں بن سکتیں (۲) واقعے کا بیان
 یہ ہے کہ اشیاء کے درمیانی اضافات خواہ اتصالی ہوں یا انفصالی، بدیہی جزئی
 تجربے کے اتنے ہی مواد ہیں (نہ کم نہ زیادہ) جتنے کہ خود اشیاء (۳) نتیجہ جو
 تعلیم کے ذریعے حاصل ہوا ہے یہ ہے کہ اسی وجہ سے تجربے کے جتنے ایک
 دوسرے کے ساتھ ان اضافات سے وابستہ ہیں جو خود تجربے کے جتنے ہیں۔
 مختصر یہ کہ وہ کائنات جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے کسی خارجی مادی تجربہ
 رابطہ کی ضرورت نہیں رکھتی، بلکہ خود اپنی ذات سے ایک مسلسل تربیت رکھتی ہے
 پڑی کے خیال میں یہ اقتباس حقیقت جدیدہ کا اصل اصول ہے۔ وہ اس
 امر کا اعلان کرتا ہے کہ حقیقت "تجربے کا ایک سلسلہ" ہے۔ "میاک گلووری"
 نے اس تصور کو اختیار کر کے کہ حقیقت تجربے کا ایک سلسلہ ہے اس کو
 اپنی حقیقت کی بنیاد قرار دیا ہے، اور اس طرح سلسلہ مرور (جو فطرت ہے)

باب

کے بیان کو صاف طور پر سمجھیں گے اس نظریے پر قائم کیا ہے جس کو شعور کے چشمے والا نظریہ کہتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم نے اپنی کتاب (Treaties on Human Nature)

(رسالہ فطرت انسانی) میں اس امکان کا ذکر کیا ہے کہ تجربے کے ان عناصر کے مستقل وجود کو فرض کیا جاسکتا ہے جن پر (بالفاظِ ہمیں) شعور کا چشمہ مشتمل ہے۔ لیکن ہیوم نے اس مفروضے کو رد کر دیا کیونکہ وہ اس کے فلسفے کے بنیادی مفروضات کے خلاف تھا۔ اب ہمیں نے ہیوم کے اس مفروضے کو قبول کر لیا اور اس کی صداقت کی تائید کی۔ یہ عناصر جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے نہ ذہنی ہیں نہ مادی۔ ”بے ہمہ مواد“ ہیں جن سے ذہنی اور مادی اشیاء کی تعمیر ہوتی ہے۔ یہ بے ہمہ موجودات ہی وہ انتہائی حقائق ہیں جن کا ہمیں تجربے سے علم ہوتا ہے۔ بے ہمہ موجودات کا یہ نظریہ، جو نہ ذہنی ہیں نہ مادی، بلکہ جو ذہن اور مادے دونوں کی بنیاد ہیں عام طور پر حقیقتِ جدیدہ کے ماننے والوں کے نزدیک قبول کر لیا گیا ہے۔ ہولٹ نے ”حقیقتِ جدیدہ“ نامی کتاب میں ایک مضمون لکھا ہے جس میں اس نے اس نظریے کو تکمیل دی ہے اور رسل نے بھی اس کو اختیار کر لیا ہے۔ اس کا ماخذ وہی ولیم جمیس کی بنیادی تجربیت والی تعلیم ہے۔ لہذا ہمیں کو حقیقت کا موسس تسلیم کیا جانا چاہیے۔ یا کم از کم حقیقت کی اس نوع کا موسس جس کو جدید حقیقت یا تعدیلی وحدیت کہا جاتا ہے۔

”تاہم ظفر الحسن کو انکار ہے کہ جمیس حقیقت کا موسس تھا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”اپنے بنیادی تجربیت کے نظریے کی وجہ سے جس کی توضیح اس نے ستمبر ۱۸۸۷ء میں شائع کرنی شروع کی، جمیس نے امریکی میں حقیقتِ جدیدہ کو ایک ہیجان پہنچایا اور اس کو ایک راہ پر لگا دیا۔ اس امر کا انکار کہ ذہن موضوع ہے، تمام حقیقت کو ایک متجانس خارجی مواد میں تحلیل کر دینا جس کو ”تجربہ محض“ یا ”بے ہمہ مواد“ کہا جاتا ہے،

علم کا یہ تصور کہ وہ اشیاء کی درمیانی اضافت ہے۔ یہ وہ اصول ہیں جن کے لیے ہمیں مآخ کا رہن منت ہے، اور نیز عقلیت کے خلاف جنگ اور باطنی اضافات کا اصول یہی تمام وہ عناصر ہیں جو حقیقت جدیدہ کے قائل کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن نہ ہمیں اور نہ ہی مآخ سے اس کو حقیقت حاصل ہوئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ پرتی کا دعویٰ ہے کہ مآخ کی کتاب (Analysis of Sensation) (تحلیل حس) حقیقت کی کلاسیک ہے، اور اس کا یہ بھی ادا ہے کہ ہمیں اپنی بنیادی تجربیت کی تعلیم کی وجہ سے مظہریت سے نکل کر حقیقت کی طرف جاتا ہے (مقابلہ کرو Present Philosophical Tendencies صفحہ ۳۶۵) لیکن یہ دونوں نتائج غلط نظر آتے ہیں۔ ظفر الحسن کا خیال ہے کہ پرتی کے لیے یہ فرض کرنا فطری امر تھا کہ ہمیں حقیقت کا قائل تھا کیونکہ ہمیں نے ”تجربہ“ (= اشیاء تجربہ) کو تمام حقیقت کا مواد قرار دیا تھا، اور پرتی چاہتا تھا کہ ہمیں کے نظریے کو متوافق بنایا جائے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ ہمیں متوافق نہ تھا۔ اس کی اصلی وضعی رائے وہی ہے جو مآخ اور اویناریس کی تھی اور وہ یہ نہیں کہتا کہ تجربے کے عناصر تمام ذہنوں سے مستقل و غیر محتاج ہیں جیسا کہ اس سوال کو اٹھاتا ۱۶۱ ضرور ہے لیکن جب اٹھاتا ہے تو وہ نظریہ ہمہ رو جیت کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ ایک اور اکی عنصر جو کسی ذہن کے تجربے میں نہیں آتا وہ خود اپنے ہی لیے ایک تجربہ ہو گا“ اس لیے ہمیں حقیقت حقیقت کا قائل نہ تھا۔ ظفر الحسن کو اس نتیجے پر پہنچنا چاہیے تھا کہ جس اس معنی میں حقیقت کا متوافق حامی نہ تھا جس معنی میں کہ ظفر الحسن نے حقیقت کی تعریف کی ہے۔ کسی جدید فلسفہ کا موسس ہرگز تو اتفاق پسند نہیں ہو سکتا اگر آپ توافق کا معیار اس کے نظریے کے جدید ترین ترقیوں کے ساتھ موافقت کو قرار دیتے ہیں۔ وہ صرف اصول بیان کر دیتا ہے جس کو دوسرے

باب

اختیار کرتے اور ترقی دیتے ہیں۔ اسی معنی میں ولیم جیمز تاریخ فلسفہ میں حقیقت جدیدہ کے مشہور موسمین میں سے ایک موسس سمجھا جائے گا جس کی ابتدا اس کی زندگی کے آخری ایام میں ہارورڈ یونیورسٹی میں اس کے بعض قابل تلامذہ نے کی۔ لیکن جیمز تاریخ فلسفہ میں نتیجیت کا بانی بھی سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس کی حیثیت ہمعصر فلسفے کے دو نہایت اہم انواع کے بانی کی ہے جو ایک نقید المثال حیثیت ہے۔

بہر حال یہ کہنا صحیح نہیں کہ صرف جیمز ہی حقیقت کا موسس تھا۔ جیمز اعتراف کرتا ہے کہ وہ شیڈورٹ ہاجسن کا رہن منت ہے جو ایک انگریز فلسفی تھا، اور جس کے متعلق ظفر الحسن بھی ماثیے میں لکھتے ہیں کہ اس نے جی آئی مور پر بہت اثر کیا ہے۔ اے آئی ہیت کہتا ہے کہ حقیقت جدیدہ کے دو پیشرو ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس تھے، بلاشبہ ان دونوں نے جی آئی مور، سیامویل الکنڈر اور دوسرے مامیان حقیقت جدیدہ کو متاثر کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ ”شیڈورٹ ایچ ہاجسن، پیشرو نے (انگریزی حقیقت جدیدہ والے ایل ٹی ہاوب ہاؤس کے ساتھ) اس امر کی کوشش کی کہ جس شے کا حقیقی تجربہ کیا جاتا ہے اس کی ذہنی تحلیل میں بالموافہ اور اک کے ذریعے اشار کی حقیقت تک پہنچے۔ شے وہی ہے جیسی کہ وہ ہمیں معلوم ہوتی ہے، وہ ایک ایسی حقیقت ہے جو شعوبہ مدرک کے وجود سے متعل و غیر متاع ہے، پتری اس مائت کا ذکر کرتا ہے جو اس تصور میں کہ حقائق وہی ہیں جیسے کہ وہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں (اور جس کو جیمز بار بار شیڈورٹ ہاجسن سے منسوب کرتا ہے) اور جیمز کے اس اصول موضوعہ میں پائی جاتی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ جہاں تک کہ انگریزی اور امریکی حقیقت جدیدہ کا تعلق ہے ان کے اہم موسمین یہ ہیں: ولیم جیمز، شیڈورٹ ہاجسن اور ایل ٹی ہاوب ہاؤس۔

۱۷۳

۱۔ دیکھو، نیلکونڈیا، آف ریمن، ایڈا، ٹیکس میں اس کا مضمون ”حقیقت پر مجدد مضمون“ دیکھو۔

لیکن سلسلے میں بھی اس واقعے کا صحیح طور پر ذکر کرتا ہے کہ ایف جے ای اوڈرینج بھی (جو ہائیس کا سچا طالب علم رہا ہے اور جو ان دنوں حقیقیہ کے مسٹر قائدوں میں سے ہے) امریکی جدید حقیقت کی ابتدائی ترقی میں کافی اثر رکھتا تھا۔

برکسٹن نے بھی (جو فرانس کا مشہور حامی حیاتیات ہے) حقیقیہ کو بہت متاثر کیا ہے، خصوصاً اپنے اس نظریے سے کہ مرور فطرت کی زندہ حقیقت ہے۔ لیکن وہ خود حقیقت کا قائل نہیں۔ وہ تصوریت سے نہایت قریب ہے، جیسا کہ اس کے اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ جوش حیات (Elan Vital) کی ایک پیداوار ہے، اور مادہ ذہن کا آفریدہ ہے۔



۱۔ دیکھو خصوصاً اس کا خطبہ صدارت جو (Philosophical Review) جلد ۱۱، صفحہ ۲۰۷، تا ۲۰۸، ۱۹۰۵ء میں شائع ہوا ہے جس کا ذکر پچھلے صفحہ ۱۲۱ (نوٹ) میں ہوا ہے۔

باب (۲)

حقیقت کے طریقے

۱۔ فلسفے میں سائنس کے طریقے کا استعمال

عام طور پر حقیقہ اس امر میں متفق ہیں کہ فلسفے کو سائنٹفک بنانے کی ضرورت پر زور دیا جائے۔ تصویریت پر حقیقت کا یہ ایک عام الزام ہے کہ تصویریت اپنے طریقے میں سائنٹفک نہیں رہی ہے اور اس کا تہذیب کے غیر سائنٹفک پہلوؤں سے زیادہ تعلق رہا ہے مثلاً ادب، فن اور مذہب سے حقیقہ کے اصلاحی نظام العمل کا بڑا حصہ اس امر پر مشتمل ہے کہ سائنس اور فلسفے کے قریبی تعلق پر زور دیا جائے اور فلسفیانہ طریقے کا ایک ایسا نصب العین قرار دیا جائے جو خالص سائنٹفک ہو۔ صرف اسی طریقے سے حقیقت کے اس مقصد کا تحقق ہو سکتا ہے کہ خالص سائنٹفک فلسفہ حاصل کیا جائے۔ جیسا کہ مارٹن آرکوہن صحیح طور پر بتلاتا ہے کہ جو لوگ حقیقی سائنٹفک فلسفہ

۱۶۳

۱۔ دیکھو مارٹن آرکوہن کی کتاب (Reason and Nature) (عقل و فطرت) صفحہ ۷۷

(ہارکورٹ) بریس اینڈ کو۔

پیش کرنا چاہتے ہیں اور اپنے تعلق کے لیے سائنس کے اکتشافات کو
استعمال کرنا چاہتے ہیں وہ تین طریقوں پر کاربند ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ مختلف
علوم (سائنس) کے واقعات و قوانین کو ترکیب دے کر ان سے حقیقت
کی ایک ایسی جدید فلسفیانہ توجیہ کی تشکیل کر سکتے ہیں جو حقیقی طور پر سائنٹفک
ہو۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر حقیقیہ کی یہی غایت ہے۔
اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو فلسفہ تمام علوم سے زیادہ عام ہے اور
اپنی تعمیر ان نتائج پر قائم کرتا ہے جو علوم مخصوصہ سے حاصل ہوئے ہیں۔
اس طریقہ عمل میں دو مشکلات سے سابقہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ صرف خصوصیات
ہی اس امر کا اندازہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں کہ کسی سائنس کے حقیقی
نتائج کیا ہیں اور فلسفی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ سائنس کے ہر شعبہ میں ماہر
خصوصی ہو سکے۔ اس کو سائنس کے اکتشافات کے عام بیانات پر محدود
کرنا پڑتا ہے۔ ثانیاً مختلف علوم کی ترکیب ضروری طور پر سائنٹفک نہیں
ہوتی۔ دراصل یہ سائنٹفک ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ مختلف علوم کے حدود پر
پہنچ کر ہمارے علم میں بہت ساری کمی رہ جاتی ہے کسی نام نہاد ترکیب کو
یا تو اس کمی کو بالکل نظر انداز کر دینا پڑتا ہے یا اس کو ایسے مفروضات سے
پورا کرنا پڑتا ہے جو سائنٹفک نہیں اور جو سائنس کے کسی طریقے سے
قابل تصدیق نہیں۔ لہذا ایسی ترکیب کی بنیاد یقیناً زیادہ تر تحلیل پر ہوگی نہ کہ
سائنس پر۔ (۲) فلسفہ کو سائنٹفک بنانے کی کوشش کا دوسرا طریقہ
یہ ہوگا کہ ہم فلسفہ کا مخصوص دائرہ ان اصول اولیہ یا منہ وضات کی تحقیق
کو قرار دیں جن پر مختلف علوم کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ یہ کانٹ کا طریقہ تھا
اور اکثر حقیقیہ کانٹ کے طریقے کے اس قدر حصے کو ماننے پر آمادہ ہیں۔
لیکن اس طریقے سے سائنٹفک فلسفہ کی تعمیر کی کوشش میں دو مشکلات
پیش راہ ہوتی ہیں۔ سائنس کے اساسی مسلمات کا نظریہ ان مشکلات
کے علانہ اغلاط کے اسقاط کا کوئی طریقہ نہیں رکھتا۔ اور یہ یقین کہ ہیں فطرت کا
حضور ہی علم حاصل ہے جو علوم مخصوصہ کے اکتشافات پر مقدم ہے۔

ریاضیات و طبیعیات کے جدید کشفیات کی رو سے غلط ثابت ہوا ہے۔
 اسی لیے سائنس کے اصول اولیہ کا علم کتنا ہی مفید و ضروری کیوں نہ ہو،
 اس کی تکمیل ہمارے علم کی موجودہ حالت میں ناممکن معلوم ہوتی ہے۔
 (۳) تیسرا طریقہ سائنس کے طریقوں کو وسیع کر کے فلسفہ پر منطبق کرتا ہے۔
 یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ فلسفہ کا ایک اپنا مخصوص موضوع ہے، لیکن اس
 امر کے امکان کا دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس موضوع پر بجائے نظری طور پر
 بحث کرنے کے سائنٹفک طور پر بحث کی جاسکتی ہے۔ فلسفہ کی غایت
 اپنے موضوع پر بحث کرنے کے لیے ایک ایسے مخصوص طریقہ کی تعمیر
 قرار دی جاتی ہے جو سائنٹفک طریقے کے ان اساسی اصول کی توسیع
 ہوگی جو علوم مخصوصہ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ یہ فلسفہ کو سائنٹفک بنانے کا
 نہایت امید افزا طریقہ ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سائنٹفک طریقے
 کا بنیادی اصول کیا ہے؟ یہاں حقیقہ میں اختلاف آرا پایا جاتا ہے۔
 اس اصول کے دریافت کرنے کے لیے بعض تو ریاضیاتی و طبیعی علوم پر
 بھروسہ کرتے ہیں اور بعض حیاتیاتی و اجتماعی علوم پر۔

سٹی، ڈی، براڈ سمیٹا ہے کہ فلسفیانہ انکشافات کے دو جدا محتمل
 دائرے ہیں، اور کوہن کا میلان اس کے ساتھ اتفاق کرنے پر ہے۔ ان
 میں سے ایک دائرہ تو یہ ہے کہ سائنس کے بنیادی تعلقات و مقولات و
 تیقنات کی تعداد و درستگی کے ساتھ تعریف و تنقید کی جائے۔ اس سے

۱۔ اس قسم کے علم کی تکمیل کی ایک نہایت دلچسپ جدید کوشش ایف۔ ایس۔ ہسٹنرٹ اپ کی کتاب
 (Science and first Principles) (سائنس اور اصول اولیہ، (سپاکن،) میں کی گئی ہے۔ نارت۔ راپ
 بتاتا ہے کہ نظریات کے تین مختلف نظریات ہیں جن میں سے ہر ایک کی بنیاد مختلف مقدمات پر قائم ہے۔ یہ
 ریاضیاتی، تغالیٰ اور طبیعی نظریات ہیں۔ وہ تغالیٰ و ریاضیاتی نظریات کے خلاف طبی نظریے کی تائید
 کرتا ہے۔ گو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کتاب سے سائنس کے اصول اولیہ کی تکمیل ہوتی ہے، تاہم
 اس میں فلسفہ سائنس کا نفیس بیان مل سکتا ہے۔

فلسفہ کو ایک ایسا مخصوص موضوع بحث ہاتھ آتا ہے جو ہر مخصوص سائنس سے جدا ہے، تاہم اس کی تحقیق، تحلیل، تعلیم و تجرید کے انہی طریقوں سے کی جاسکتی ہے جو علوم مخصوصہ میں موثر ہیں۔ فلسفہ کی اس نوع کو براؤنٹنٹاوی فلسفہ کہتا ہے۔ یہ سائنس سے ان طریقوں کو لیتا ہے جو وہاں کارآمد ثابت ہوئے ہیں۔ وہ تفصیلاً کے ان مختلف انواع کو مرتب کرتا ہے جو ان علوم (سائنس) میں استعمال ہوتے ہیں، اور سائنس کے بنیادی تعلقات کی تعریف کرتا ہے۔ لیکن براؤنٹنٹاوی کہتا ہے کہ فلسفہ کو سائنس کے آگے بڑھنا چاہیے، اور جہاں لیاقتی، سیاسی اور مذہبی تجربے کے واقعات و اصول کو یکجا کر کے دنیا کے متعلق ایک کلی نقطہ نظر حاصل کرنا چاہیے۔ یہاں اشیاء کو ان کے کلی اخلاعات میں رکھ کر دیکھنے کا طریقہ ضروری ہے۔ اس حد تک براؤنٹنٹاوی اور دوسرے حقیقہ بھی ہنگام کے بعد لیاقتی طریقے کو استعمال کرنے پر آمادہ ہیں۔ لیکن نظری فلسفہ خاص یا سائنسین نتائج تک ہرگز نہیں پہنچ سکتا، اور اس کو انتقادی فلسفہ کی ترقی تک ٹھہر جانا چاہیے۔ اس لیے اس کو انتقادی فلسفہ کے بالکل ماتحت ہونا چاہیے۔ ہیجان نظری بے قابو نہ ہو جانے پائے، بلکہ ہمیشہ اس پر تنقید رکھنا چاہیے۔ ہم ایسے انتقادی نظامات نہیں تعمیر کر سکتے جو تجربی واقعات کے متاثر ہوں۔

بہر حال عام طور پر حقیقہ برٹرنڈ رسل کے ساتھ اس امر میں اتفاق کرتے ہیں کہ فلسفہ کو بجائے وسیع غیر مجرب تعلیمات کے، جس کی سنہار شیں تجلج ہی کی جانب سے ہوتی ہے، منفرد، مفصل و قابل تصدیق نتائج کو جگہ دینی چاہیے، بشرطیکہ وہ فی الواقعہ سائنٹفک بننا چاہتا ہے۔

۲۔ حقیقت اور منطق جدید

رسل اور دوسرے حقیقہ کا خیال ہے کہ فلسفہ کو سائنٹفک بنا۔

۱۶۶۔ دیکھو برٹرنڈ رسل کی کتاب (Scientific Methods in Philosophy) (فلسفہ میں سائنٹفک طریقے کا استعمال) صفحہ ۱۰۰ میں واقعات اور دوسرے ہند میں بیان ہوا ہے۔ اس کے لیے دیکھو

باب

بہترین طریقہ یہ ہے کہ فلسفہ میں منطق جدید کے نتائج کا استعمال کیا جائے۔
یہ نتائج تین اہم کثافات پر مبنی ہیں: (۱) فرہیجے، جرمن عالم ریاضیات نے
عدد کے تصور کی تحقیق کی اور یہ ثابت کیا کہ اعداد جن کا ریاضیات
میں استعمال ہوتا ہے نہ طبعی موجودات ہیں نہ ذہنی، بلکہ ان کا تعلق
محض ایک منطقی دائرے سے ہے۔ اس تحقیق نے اضافات کے ایک
محض ریاضیاتی و منطقی دنیا کے وجود یا حقیقت کو ثابت کیا۔ (۲) پیانو،
ایطالوی عالم ریاضیات، وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک نہایت ہی اہم
فرق کو ظاہر کیا جو ایک قضیہ مخصوصہ کی صورت (جیسے سقراط فانی ہے)
اور قضیہ کلی کی صورت میں (جیسے تمام انسان فانی ہیں) پایا جاتا ہے۔
اس چیز نے اس اضطراب و اختلال کو دور کر دیا جو اشیاء اور ان کی صفات
مقررہ موجودات اور مجرد تعلقات اور عالم حواس اور عالم تصورات فلاطینیہ
کے درمیانی اضافات میں پایا جاتا تھا، (رسل) فلاطونی تصورات کے عالم
میں جن کے طرف رسل یہاں اشارہ کر رہا ہے، فرہیجے کے اعداد کا دائرہ
بھی شامل ہوگا۔ (۳) جارج نکیا نٹر جرمن عالم ریاضیات نے لامتناہیت
و تسلسل کے مسائل کو حل کر دیا۔ اس نے بتلایا کہ ہم ایک ایسے مجموعے کے
متعلق استدلال کر سکتے ہیں جو نامتناہی ہے گو اس کے تمام حدود کو
بیچے بعد دیگرے شمار کر کے ان کا جاننا ناممکن ہے۔ ایک نامتناہی مجموعہ
اسی وقت تمام کا تمام فوراً فرض کر لیا جاتا ہے جب ہمیں یہ معلوم
ہو جاتا ہے کہ اس کی کس طرح تعریف کی گئی ہے، اور ایک غیر ختم
سلسلہ کل کی تشکیل کر سکتا ہے گو اس میں ایسے نئے حدود کیوں نہ ہوں جو
کل سے باہر ہوں۔ یہ بتلا کر کہ اس قسم کے نامتناہی مجموعے قابل تصوریں
اور تناقض بالذات نہیں کیا نٹر نے تصور یہ کے ان جدلیاتی استدلالات
کی بیخ کنی کر دی جو زمان و مکان جیسے تصورات کے تناقض ذاتی کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہینٹنگ کی انسٹیٹیوٹ پیڈیا آف لیمن اینڈ ایٹھکس۔

ثابت کرنا چاہتے تھے۔ مثلاً کیا سٹر کے نظریے نے زنیو کے استبدادات کو باطل کر دیا جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ حرکت ناقابل تصور ہے چنانچہ رسل کہتا ہے ”زمان و مکان کو غیر حقیقی قرار دینے والے براہین غیر موثر ہو گئے اور مابعد الطبیعیاتی تعمیرات کا ایک بہت بڑا میدان خشک ہو گیا۔“ اب رسل اور دیگر حقیقیہ کے خیال کی رو سے فلسفے کے لیے مناسب طریقہ کار یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے بحث کرنے کے لیے اس تجربی استدلال کے طریقے کو استعمال کرے جس کی ریاضیات میں تکمیل ہوئی ہے۔ اس سے باطنی اضافات کا عقیدہ رد ہو جائے گا اور جدید منطق کا خارجی اضافات والا نظریہ قبول کر لیا جائے گا مختلف ریاضیاتی و منطقی اضافات کے لیے علامات مقرر کر کے رسل اور وائٹ ہڈ، فریجے، پیاٹو اور کیا سٹر کے کشفیات کو ترکیب دینے اور ان کی توسیع کرنے کے قابل ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت نے فلسفے کی جو سب سے زیادہ اہم و دائمی خدمت کی ہے وہ اسی جدید علامتی منطق کی ایجاد ہے۔ یہ سوال دوسرا ہے کہ آیا یہ مفروضہ درست بھی ہے کہ وہ طریقہ استدلال جس سے علامتی منطق کی تکمیل ہوئی ہے فلسفے کے زیادہ مقروان موضوع بحث پر منطبق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس طریقہ کو فلسفے کے تمام مسائل پر منطبق کرنے کے نصب العین کا یقیناً ابھی تک تحقق نہیں ہوا ہے حقیقیہ تاحال اس امر میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں کہ فلسفہ سائنس، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور جمالیات کو ریاضیاتی منطق کے علائم میں لکھیں۔ وہ ابھی تک

۱۔ ہرنڈرسل، مسائل فلسفہ مترجمہ عثمانیہ یونیورسٹی، انگریزی کتاب کا صفحہ ۲۲۱۔

۲۔ باطنی اضافات کے نظریے کے لیے دیکھو اوپر صفحہ ۱۱۵۔

۳۔ دیکھو آرم ایچ، ایزن کی کتاب (General Logic) (عام منطق) دسکرینرز، ۱۹۷۱ء

ایوی کی کتاب (The Function and Forms of Thought) (ہوٹ)؛ اور ایل ایس

سینگ کی کتاب (A Modern Introduction to Logic) (دکروول)۔

یہی امر ضروری پاتے ہیں کہ ان مضامین پر اسی زبان میں خامہ فرسائی کریں۔
جو بہت زیادہ صحیح اور درست نہیں اور جس کو ہر ایک استعمال کرتا ہے۔

۳۔ طریقہ تحلیل

حقیقت جدید کے حامیوں نے خصوصیت کے ساتھ طریقہ تحلیل کو فلسفہ کا بنیادی طریقہ قرار دیا ہے۔ حقیقت جدیدہ کے نام سے جو کتاب لکھی گئی ہے اس میں ابتدا سے آخر تک اس طریقہ پر زور دیا گیا ہے لیکن (ای جی جی) اسپالڈنگ نے اپنی کتاب (The New Rationalism) (عقلیت جدیدہ) میں اس کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اسپالڈنگ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ تحلیل و ترکیب دونوں ایک ساتھ استعمال ہونے چاہئیں۔ وہ تحلیل و ترکیب میں وہی اہم امتیاز قائم کرتا ہے جو اختیاری کاموں اور ریاضیاتی علوم میں قائم کیا جاتا ہے۔ تحلیل و ترکیب سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی موجودہ کل کا تجزیہ کرنا اور پھر اس کو ٹکڑوں جیسا کہ ایک صانع آلات کسی بالکل بگڑی ہوئی مشین کو ٹوڑنا جوڑنا ہے۔ فلسفہ میں ہم ایسے کل سے بحث کرتے ہیں جن کی اس طرح نہ تحلیل ہو سکتی ہے نہ ترکیب۔ اس لیے ہمیں تحلیل متعاقب سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہاں پر ہم کسی کل کا مشاہدہ و مطالعہ کرتے ہیں یہاں تک کہ ہمیں اس کے سارے حصص کا علم ہو جاتا ہے اب ہم ان کو اسی مقام پر چھوڑتے ہیں جیسے اوپر جہاں پر کہ وہ ہیں، لیکن اس تحلیل سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اجزایا حصص کا اس کل کے ساتھ کیا ربط ہے اور ان سے اس کل کی کس طرح تشکیل ہوئی ہے۔ جب اس قسم کی تحلیل و ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ہمیں مخصوص انفرادی موجودات کا علم نہیں ہوتا

بلکہ انواع کا جنہیں ہم دیکھ تو ہرگز نہیں سکتے لیکن جن پر عقل دلالت کرتی ہے۔ باب
ہم اس کو اچھی طرح سمجھ سکیں گے اگر مکان کی مثال پر غور کریں ہم طبعی اشیاء
کے مکان کی تحلیل ابعاد ثلاثہ میں کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک، ایک
خط مستقیم ہوتا ہے بغیر ابعاد کے، جس کی ترسیم پینل کے خطوط کے ذریعے
نہیں ہو سکتی کیونکہ ان خطوط میں ابعاد ثلاثہ پائے جاتے ہیں۔ اور ہم ہر خط
کو چھوٹے خطوط میں تقسیم کر سکتے ہیں جیسے ایک فٹ کو بارہ انچوں میں اب
اگر ہم اسی طرح تحلیل و تجزیہ کرتے جائیں یہاں تک کہ اپنے آلات پیمائش
کی آخری حد تک پہنچ جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس تجزیہ کو بلا حصر
جاری رکھ سکتے ہیں، لیکن ہم یہ بھی پاتے ہیں کہ ایک حد ایسی بھی ہے
جس کے بعد زیادہ چھوٹے ہونے والے یہ خط طاقرب تر ہو رہے ہیں
لیکن اس تک یہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے۔ یہ حد ایک نقطہ ہے یہ نہ دکھائی دیتا ہے
اور نہ اس کو چھوا جاسکتا ہے۔ ہم اس تک استنتاج کے ذریعے پہنچ جاتے ہیں۔
اب نقطے کا علم نوع کا علم ہے، کسی مخصوص وجود کا علم نہیں۔ ان انواع
کو ہم تحلیل کے ذریعے دریافت کرتے ہیں اور اسی طریقے سے نقاط کی
درمیانی اضافت اور ان کے عدد کو بھی پاتے ہیں۔ لہذا تحلیل کا یہ طریقہ
ہمارے علم کو ان چیزوں سے بھی ماوراء لے جانے کے لیے جو ہمیں
اعلیٰ قوت کی دوربینوں اور خوردبینوں سے نظر آتی ہیں، نہایت مفید
وکارآمد ہے۔ یہ اس ریاضیاتی استدلال کی روح ہے جو ریاضیات کے
مخصوص شعبوں میں استعمال ہوتا ہے اور ریاضیاتی طبیعیات اور کیمیا میں
بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۶۹

تحلیل مقامی کے اس طریقے کے استعمال میں ہمیں چند مستقل
منحاطوں سے محفوظ رہنا چاہیے۔ ان میں سے ایک تو غیر صحیح
منطقی اصول پر تحلیل کی بنا قائم کرتا ہے۔ یہی منحاطہ کانٹے مشہور
منہا قضات کی تحت پایا جاتا ہے۔ یا یہ ممکن ہے کہ ان موجودات میں
جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوئے ہیں جو منطق پائی جاتی ہے اس کو دریافت ہی

باب

نہ کیا گیا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل بہت جلد ختم کر دی گئی ہو اور اس لیے وہ ناقص رہ گئی ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تحلیل کی غلط توجیہ کی گئی ہو۔ یہی چار اقسام ناقص تحلیل کا باعث ہیں اور انھی سے طریقہ تحلیل کے استعمال کرنے والے کو خبردار رہنا چاہیے۔ اسپالڈنگ نے ان فوائد کا بھی شمار کیا ہے جو جدید منطق میں پائے جاتے ہیں اور قدیم منطق میں نہیں ہوتے، لیکن ان سب کا حصہ ایک ہی فائدے میں ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جدید منطق صحیح تحلیل کا ایک آلہ ہے، اس کے برخلاف قدیم منطق سے ناقص تحلیل حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اسپالڈنگ جدید منطق کے طریقے کی اس طرح توجیہ کرے گا کہ یہ دراصل تحلیل کا صحیح طریقہ ہے۔

۴۔ تعبیری تجرید کا طریقہ

اس نقطہ کی تعریف میں جو ایک ایسی حد ہوتی ہے جس تک ہم استنتاج کے ذریعے پہنچتے ہیں لیکن حقیقی ادراک کے ذریعے ہرگز نہیں پہنچ سکتے ایک شکل پائی جاتی ہے۔ اور یہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہماری تعریف ایک ریاضیاتی تجرید ہے جو معمولی ادراک جو اس کی کثیف و خام چیزوں پر ٹھیک طور پر منطبق نہیں ہوتی۔ اس طرح تحلیل، اسپالڈنگ کی تعریف کی رو سے، ایک ایسا طریقہ استدلال ہے جو ہمیں حقیقی تجربے کی دنیا سے دور لے جاتا ہے اور اس دنیا کے بجائے ریاضیات کے لطیف موجودات کو رکھتا ہے۔ وہ کوئی ایسا راستہ ہی نہیں کرتا جو پھر ہمیں واقعات تجربیہ کی طرف لوٹائے۔ گو ان موجودات ریاضیہ کو جاننے والے کی ذات سے مستقل و غیر محتاج طور پر حقیقی قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ فریچے نے خیال کیا تھا، تاہم یہ وہ حقائق نہیں جن کا ہمیں تجربہ ادراک سے علم ہوتا ہے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہمارے لیے عالم فطرت کا ایک تشفی بخش حقیقتی نظریہ فراہم نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے اسے این واسٹ ہڈ، سی ڈی، براڈ اور دوسرے حقیقت جدیدہ کے حامیوں نے نقطے کی وہ تعریف مسترد کر دی ہے جس کی رو سے وہ تجریدات کے سلسلے کی انتہائی حد سمجھا جاتا تھا جو تحلیل کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ ان ہٹکرین نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ تحلیل مقامی ناقص و غیر تشفی بخش ہے اور انھوں نے ایک دوسرا زیادہ صحیح طریقہ پیش کیا ہے جو ریاضیاتی تقلاست اور معطیات حواس کے باہمی ربط کے مسئلے کو حل کرتا ہے۔

اس طریقے کی طرف ابتدائی اشارہ برٹرنڈ رسل کی کتاب

Scientific Method in Philosophy کی ایک دلچسپ عبارت میں

ملتا ہے جو ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی۔ یہاں وہ کسی "اصول تجرید" کی طرف

اشارہ کرتا ہے جو ریاضیات میں نہایت مفید ثابت ہوا ہے اور

جس کی توسیع فلسفے تک بھی ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے: "اس اصول کی طرف

جس کو وہ اصول بھی بخوبی کہا جاسکتا ہے جو تجرید سے مستغنی ہے اور جو ساری

ناقابل یقین مابعد الطبیعیاتی غفش غفش کو دور کر سکتا ہے ریاضیاتی منطق

نے اشارہ کیا، اس کی مدد کے بغیر نہ یہ ثابت کیا جاسکتا تھا اور نہ عملی طور

پر استعمال کیا جاسکتا تھا۔۔۔۔۔ جب اشیاء کے ایک مجموعے میں اس

قسم کی مماثلت پائی جاتی ہو جس کو ہم ایک صنعت مشترکہ کی ملکیت کی طرف

منسوب کرنے پر راضی ہوں، تو اصول زیر بحث [اس کی مراد اصول تجرید

سے ہے] بتلاتا ہے کہ اس مجموعے کی رکنیت مفروضہ صنعت مشترکہ کے

تمام اغراض کو پورا کر دے گی، لہذا جب تک کہ کوئی صنعت مشترکہ

فی الحقیقت معلوم نہ ہو، مثال اشیاء کا مجموعہ یا جماعت اس صنعت مشترکہ

کے بجائے استعمال ہو سکتی ہے جس کے وجود کا فرض کیا جانا ضروری نہیں

(صفحہ ۴۲) یہاں ہمیں تعبیری تجرید کے طریقے کی ابتدائیت ہے۔

سی ڈی براڈ اپنی کتاب (Scientific Thought) (ہیکمانہ فکر)

باب

۱۶۱

(مارکورٹ پریس اینڈ کو) میں اس امر کی توجیہ کرتا ہے کہ یہ طریقہ کس طرح پیدا ہوا۔ علمائے ریاضیات نے یہ دریافت کیا کہ اگر کوئی حد اشیاء کی تشفی بخش توجیہ کر سکتی ہو تو اس امر کے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کی باطنی ماہیت کیا ہے۔ یہ ضروری بات ہے کہ جو چیز سائنس کے لیے فی الحقیقت ضروری ہے وہ اشیاء کی باطنی ماہیت نہیں بلکہ یہ خود ان کے باہمی اضافات ہیں اور یہ امر کہ حدود کا ایک مجہد جو صحیح باطنی اضافات رکھتا ہو وہی سائنٹفک اغراض بجا لاتا ہے جو کوئی دوسرا مجموعہ جو اسی قسم کے اضافات رکھتا ہو، پہلی مرتبہ ریاضیات محض میں تسلیم کیا گیا۔ وائنٹ ہڈ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اس کا طبیعیات پر انطباق کیا۔ (صفحہ ۳۱) طبیعیات پر اس کے انطباق ہی کی وجہ سے تعبیری تجرید کا طریقہ پیدا ہوا۔ وائنٹ ہڈ نے اپنی ان کتابوں میں اس طریقے کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کی ہے: (An Enquiry Concerning the

Principles of Natural Knowledge) (تحقیق اصول علم فطری)

(کیمبرج یونیورسٹی پریس) حصہ سوم؛ (The Concept of Nature)

(تصور فطرت)؛ (کیمبرج یونیورسٹی پریس) باب نم؛ (Process and Reality)

(عمل وحقیقت)؛ (سیاٹلن کمپنی) حصہ چہارم۔ لیکن براؤن نے اپنی کتاب کے

دوسرے باب میں بتائیوں کے لیے اس کی آسان توضیح پیش کی ہے۔

جس اساسی اصول پر یہ طریقہ مبنی ہے اس کو وائنٹ ہڈ کی وسعت

کے ساتھ سادگی کے طرف میلان والا اصول کہتا ہے جس چیز کا ہم

مفاد نہ کر رہے ہیں اس کو وسعت میں حتی الامکان چھوٹا کر کے اس سے اس

کو ایسی سادہ صورت میں پاتے ہیں کہ ہم اس کی توضیح کر سکتے ہیں۔ لیکن

چونکہ فطرت کے تمام حادثات مسلسل ہوتے ہیں اور عمیق رکھتے ہیں لہذا

بغیر کسی صحیح طریقہ کے ان کو خارج کرنا یا محصور کرنا سخت مشکل ہے۔ تعبیری

تجرید کا طریقہ اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی

بڑی قیمت یہ ہے کہ وہ مختلف کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ ان اساسی تصورات کی

تعریف کر سکے جو فطرت کے سمجھنے اور اس کی توجیہ کرنے کے لیے ضروری ہیں تاکہ یہ اس فطرت کے مطابق ہو سکے جس کا اور اک جو آبی میں نہیں تجربہ ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ ہم کسی نقطے کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربہ جو اس کے لیے نقطہ حجم رکھتا ہے لہذا اس کے جیسے ہوتے ہیں۔ لیکن اقلیدس اور اقلیدسی ہندسے کے لیے نقطہ وہ ہے جو کوئی حصہ نہ رکھتا ہو۔ لہذا اقلیدس جس نقطے کی تعریف کرتا ہے وہ ان نقاط کے منائر ہے جن کا بحیثیت حجم تجربہ ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم خط کی تعریف کرنا چاہتے ہیں۔ تجربہ جو اس کے لیے خط عرض رکھتا ہے لیکن اقلیدس کے نزدیک اور اقلیدسی ہندسے میں طول وہ ہے جس کا کوئی عرض نہیں۔ لہذا اقلیدس نے جس خط کی تعریف کی ہے وہ ان خطوط کے منائر ہے جن کا نہیں تجربہ ہوتا ہے۔ اس منازعے سے نکلنے کا عام طریقہ وہی ہے جو پہلے تک نے اوپر اختیار کیا اور جو نقطے کی یہ تعریف کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ چھوٹے بے عرض خطوط کے سلسلے کی حد ہے لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بتلایا ہے اس طریقے سے ہیں ایک ایسا تجزیہ تصور حاصل ہوتا ہے جس کے متعلق ہم یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ موجود بھی ہے یا نہ کی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ کہنا پسند کریں گے کہ نقاط زیادہ سے زیادہ چھوٹے مجموعوں کی حدیں ہیں جو چینی ڈبوں کی طرح ایک دوسرے کے اندر ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ آیا ان سلسلوں کی حدیں بھی ہیں اور آیا نقاط کا اس تعریف کی رو سے وجود بھی ہے۔ اب اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ سلسلے موجود ہیں، معمولی اور اک سے ہمیں ان کے ابتدائی و غلیظ تر حدود کا وقوف ہوتا ہے اور یہ افسوس کہ مکان مسلسل ہے بعد والے حدود کے وجود کی ضمانت ہے۔ غور کرنے پر ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی رقبے یا حجم کی ماہیت ہی میں یہ داخل ہے کہ اس کے حصص ہوں جو خود رقبے یا حجم ہوں۔ لہذا ہم جبرأت کے ساتھ

نقاط کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہ ان سلسلوں کی جانب سے نہیں بلکہ خود سلسلے ہیں۔ (صفحہ ۴۲)۔

بہر حال یہ تعبیری تجرید کا طریقہ ہے جس کا اطلاق نقطے کی تعریف پر کیا گیا ہے۔ لیکن یہ خطوط مستقیم اور رقبوں کے جیسے بنیادی تعلقات کی تعریف کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہم ان سلسلوں کو لیتے ہیں جو قابل مشاہدہ ہیں اور ان کو تصور سے ایک کر دیتے ہیں بجائے ان کے کہ ہم سلسلوں کے فرضی آخری رکن کو اس تصور سے ایک کر دیں۔ اپنی کتاب

(An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge)

(اصول علم فطرت کی تحقیق) میں وائٹ ہڈان سلسلوں کو "تجینے کی راہیں" کہتا ہے۔ اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے: زمان و مکان کے مختلف عناصر کی تشکیل تعبیری تجرید کے طریقے کے مکررہ استعمالات سے ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اپنے دائرے میں اسی مقصد کو حاصل کرتا ہے جو صغاریا فی احصاء مدوی حساب کے دائرے میں، یعنی وہ تجینے کے عمل کو صحیح فکر کے آلے میں بدل دیتا ہے۔ یہ طریقہ اعتباری تجرید کے جبلی طریقہ کار کی محض تنظیم ہے معمولی زندگی کا عمل، ان حادثات پر غور کر کے جو مکان و زمان دونوں کے لحاظ سے وسعت میں محدود ہوتے ہیں، حادثات کے درمیان اضافات کی سادگی تلاش کرتا ہے؛ اس وقت حادثات کافی چھوٹے ہوتے ہیں۔ تعبیری تجرید کے طریقے کا عمل اس قانون کو شکل کرتا ہے جس کے ذریعے یہ تجینہ حاصل ہوتا ہے اور بغیر تحدید کے جاری رکھا جاسکتا ہے کال سلسلے کی اب تعریف کی جاتی ہے اور ہمیں تجینے کی ایک راہ حاصل ہوتی ہے۔ تجینے کی یہ راہیں اپنی تشکیل کی تفصیلات کے اختلاف کے لحاظ سے یہ ہیں، موقعتی مکان کے نقاط (یہاں ان کو اجزائے حادثہ کہا جاتا ہے) اجزائے حادثہ کے درمیان خطی قطعے (مستقیم یا منحنی) (یہاں ان کو راس کہا جاتا ہے) زمان کے لحاظ (جن میں سے ہر ایک ہمہ موقعتی فطرت رکھتا ہے) اور حجم و لحظوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہی عناصر وہ صحیح طور پر متعین شدہ

تصورات ہیں جن پر سائنس کی ساری بنیاد قائم ہے (صفحہ ۷۶)۔ یہ ایک نہایت بنیادی اقتباس ہے کیونکہ اس سے تعبیری تجرید کے طریقے کے متعلق خود و آئٹل ہڈ کاٹھن بیان ہیں حاصل ہوتا ہے۔ دوسری جگہ اپنی کتاب (Principles of Natural Knowledge) (اصول علم فطری) میں و آئٹل ہڈ "تجینے کی راہوں" کو تجریدات کے مجموعے کہتا ہے۔ اپنی کتاب (Process and Reality) (عمل و حقیقت) میں وہ لکھتا ہے: "جہتی مکان کی مخصوص حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تجریدی مجموعوں کے میدان کے مختلف انواع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ایک تجریدی مجموعہ یا تو ایک نقطے کے طرف مائل ہو سکتا ہے یا ایک خط کے طرف یا ایک رقبے کی طرف۔ لیکن اس بات کا خیال رکھا جانا چاہیے کہ ہم نے نہ نقاط کی تعریف کی ہے نہ خطوط کی نہ رقبوں کی: ہم ان کی تعریف تجریدی مجموعوں کے حدود میں کرنا چاہتے ہیں (صفحہ ۴۵)۔

تعبیری تجرید کا طریقہ ابھی بن رہا ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت کی فلسفے کے لیے نہایت اہم خدمت ہے۔



باب (۳)

مسئلہ علم و وجود کا حل حقیقت کی رو سے

انٹرویو ارتقاءے بارز

نصورت کے نظریہ مدارج حقیقت کے بالمقابل حقیقت نے ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جس کو ارتقاءے بارز کہا جاتا ہے (Emergent)۔ لفظ (جس کا ترجمہ بارز کیا گیا ہے) اپنے اصطلاحی فلسفیانہ معنی کے لحاظ سے پہلی مرتبہ جی۔ ایچ. یوئیس نے مندرجہ ذیل عبارت میں استعمال کیا تھا: ”بہت سارے طریقے ایسے ہیں جن کی رو سے کسی کیفیت کے خواص اس کے سالمات کے خواص سے مختلف ہوتے ہیں؛ ان میں سے ایک اہم طریقہ یہ ہے کہ بعض خواص بارز ہوتے ہیں جسیدہ نہیں ہوتے، یہ کسی لائیڈ مارگن نے اس لفظ کو نوئیس سے لیا اور سیامول الکنز نڈر نے مارگن سے مارگن کہتا ہے کہ گویں نے اس لفظ کو اسی معنی میں

استعمال کیا ہے جس معنی میں کہ جان استوار ٹل نے مختلف الاثر قانون“ ^{باب} (Heteropathic Laws) کی اصطلاح کو استعمال کیا تھا۔ یہ دونوں ان خواص کو جو (۱) جمعی اور تفریقی اور قابل پیشین گوئی ہیں ان خواص سے ممتاز کرنا چاہتے تھے جو (ب) جدید اور ناقابل پیشین گوئی ہیں۔ بالفاظ دیگر حد ارتقاء سے بارز اس نظریے کا نام ہے جس کی رو سے فطرت ارتقاء کا ایک نتیجہ ہے جس میں ان صفات کی بنیاد پر جن کا پہلے ظہور ہو چکا ہے جدید ناقابل پیشین گوئی صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ جدید صفات متمیزہ طور پر حقیقت کے جدید ارجح کی تشکیل کرتی ہیں۔ الگنڈر کہتا ہے: ”میں کسی بعض مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں جن کا کوئی عصبی جواب ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا کافی نہیں کہ کوئی میکانیکی جواب نہیں، کیونکہ عصبی ساخت میکانیکی نہیں ہوتی بلکہ عضویاتی ہوتی ہے اور جان رکھتی ہے واقعات کی جو توجیہ ہم کرتے ہیں اس کی رو سے ذہن حیات سے بروز کرتا ہے اور حیات وجود کے ادنیٰ طبیعی کیمیائی درجے سے“ اور ^{۱۷۵} حاشیے میں وہ سمجھاتا ہے کہ بارز کا لفظ اس لئے مارگن سے لیا، اور یہ لفظ اس جدت کو ظاہر کرتا ہے جو ذہن میں پائی جاتی ہے پھر بھی ذہن ایک عصبی برج کے مساوی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ اس تصور کے تقاضا ہے جس کی رو سے ذہن کسی ادنیٰ چیز کی محض پیداوار سمجھا جاتا ہے“

فلسفے کی بین الاقوامی مجلس کے چھٹے اجلاس کے خطبے میں ارتقادیوں کو

۱۔ دیکھو جی ایچ لیوس کی کتاب: (Problems of Life and Good) مسائل حیات و خیر) جلد دوم باب ۴، بند ۴۴۔ سی لائیڈ نارگن کی کتاب: (Emergent Evolution) (ارتقاء بارز) صفحہ ۳۔ اور سیائیویل الگنڈر کی کتاب (Space, Time and Deity) (مکان۔ زمان و خدا) (میاکلن) جلد دوم صفحہ ۴، لیکن دیکھو ایف جے ای اوڈبرج کا مضمون مسائل مابعد الطبیعیات“ فلاسوفیکل ریویو جلد ۱۲، صفحہ ۳۸۳ جہاں وہ کہتا ہے کہ ”گویا عدم سے وجود میں کسی نئی شے کا اضافہ ہونا چاہئے کسی نئی چیز کو بروز کرنا چاہئے“

بابت لفظ بروز کی زیادہ صحت کے ساتھ تعریف کرتے ہوئے ان پانچ معنی میں امتیاز کرتا ہے جن کی رو سے ایک درجے کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ دوسرے ماقبل درجے کے مقابلے میں جدید خصوصیات کا حامل ہے۔ ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ موجودات کے قوانین ہی میں سادہ تغیرات پیدا ہوں خواہ موجودات میں نہیں۔ اگر موجودات کسی درجے میں دوسرے ادنیٰ درجے کی بہ نسبت ایک نئے طریقے سے مربوط ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اضافات یا قوانین کا بروز ہوا ہے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید صفات پیدا ہوں گی اور جو صفات پہلے ہی سے موجود ہیں ان سے ملحق ہو جائیں گی۔ یہ صفات کا بروز ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہوگا کہ جدید موجودات ظہور پذیر ہوں گے جن میں ادنیٰ درجے کے موجودات کی بعض خصوصیات منفقہ یوں گی لیکن جن میں بعض جدید خصوصیات بھی ہوں گی۔ ہم اس کو موجودات کا بروز کہیں گے۔ چوتھا طریقہ یہ ہوگا کہ حادثے یا عمل کی ایک جدید نوع، جو ادنیٰ درجے کے حادثے یا عمل سے مختلف ہو، واقع ہونے لگتی ہے۔ اس کو ہم حادثات کا بروز کہہ سکتے ہیں۔ آخری طریقہ یہ ہوگا کہ ادنیٰ درجے میں پائی جانے والی کمیت سے زیادہ عظیم کمیت خواہ یہ حادثات کی ہو یا صفات کی، موجودات کی ہو یا اضافات کی، اعلیٰ درجے کی خصوصیت بن جائے گی۔ یہ کمیتوں کا بروز کہلایا جاسکتا ہے۔ ہم ان آخری چار کو وجودی بروز کہہ سکتے ہیں تاکہ ان کا مقابلہ پہلے سے کیا جاسکے جو قوانین کا بروز ہے۔ لو جائے ان دونوں عام انواع پر بحث کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شہادت جدید اضافات یا قوانین کے بروز کی موافقت میں پائی جاتی ہے، اور یہ کہ نئے حادثات اور نئے موجودات، کبھی بروز ہوا ہے لیکن وہ استدلال کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں، بلکہ شک کرنے کے لیے قوی دلائل ہیں کہ یہ بروز طبیعی کمات میں عام یا کثیر الوقوع رہا ہے۔ جہاں تک کہ ہم اندازہ کر سکتے ہیں یہ دنیا کے حیاتیاتی اور اجتماعی ارتقا کی حدی تک محدود رہا ہے۔ لہذا ہمیں

”کائناتی اصلاحیت“ کے یقین کو رد کرنا پڑتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ تمام فطرت میں حقیقت کے اعلیٰ مدارج کے بروز کا عمل جاری ہے۔ تاہم ’دنیوی اصلاحیت‘ کے یقین کو قبول کر لیا جاسکتا ہے، یعنی اس تصور کو کہ ان کروڑ ہا سال کے گزرنے کے پہلے، جو ابھی بنی نوع انسان کے لیے باقی ہیں، مہتی کی جدید و بہتر صورتیں بروز کریں گی۔

الگزنڈر اور ٹارگن کائناتی اور دنیوی اصلاحیت میں کوئی تمیز قائم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عمل بروز فطرت کی ساری نامتناہی وسعت کی خصوصیت ہے۔ اسی لیے وہ بروز کو ایک مابعد الطبیعیاتی اصول قرار دیتے ہیں۔ الگزنڈر مانتا ہے کہ ”زمان کا سیلان“ پایا جاتا ہے۔ فطرت کا آغاز بہ حیثیت مکان۔ زمان ہوا جو ایک چوہتی کثرت، یا مبداء ہے جس میں زمان جو بہر محرک ہے۔ اس ادنیٰ ترین درجے میں مادہ نہ تھا، اور نہ کوئی صفات تھیں سوائے مکان۔ زمان کی چار جہتوں کے، جس میں زمان کا سیلان بھی شامل تھا۔ دوسرا درجہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب مادے کی صفات ثانویہ کا بروز ہوا۔ صفات اولیہ و ثانویہ کے بروز کے ساتھ نئی قسم کی اضافیتیں پیدا ہوئیں جو ان خالص مکانی۔ زمانی اضافتوں سے جدا ہیں جو حادثات کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جو ادنیٰ درجے کی خصوصیت ہیں۔ الگزنڈر کے ذہن میں وہ اضافیتیں ہیں جو کسی عنصر کے اجزاء کے درمیان پائی جاتی ہیں مثلاً ہیڈروجن کا ذرہ لیکن، جیسا کہ عناصر کے نقشے سے معلوم ہوتا ہے، عناصر کے بروز کا سارا عمل تدریجی تھا، اور زیادہ اعلیٰ اور زیادہ مرکب عناصر کو ادنیٰ عناصر کے لیے ٹھہرنا پڑا۔ جب طبیعی یا مادی دنیا کا عناصر کے ساتھ (خصوصاً کاربن، ہائیڈروجن، اور کسجن کے ساتھ) بروز ہوا تو حیات کے بروز کے لیے گویا بنیاد ڈال دی گئی۔ حیات کے ساتھ

۱۷۷

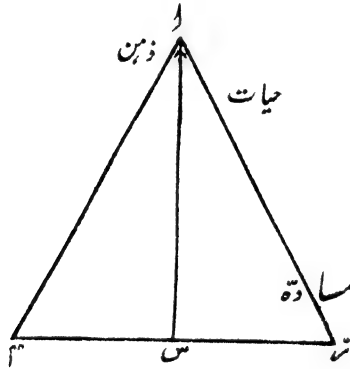
۱۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سے کچھ اولو جائے کا

انتباس پڑھو۔ ”اصلاحیت“ کے معنی کے لیے دیکھو نیچے صفحہ ۲۴۲۔

جدید حیاتی اضافات کا ظہور ہوا جو پہلے موجود نہ تھیں۔ جب حیات میں وہ ترکیب پیدا ہوئی جو حیوانات میں نظر آتی ہے تو اس وقت ذہن کا بروز ہوا۔ حیات و ذہن دونوں جدید تھے اور ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مخصوص اضافات و صفات موجود تھیں۔ اور ہر ایک کے بروز میں میٹھا مذاق تھے۔ علاوہ ازیں حقیقت کا ہر درجہ جدا ہستیوں کو رکھتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں۔

بروز کے اسی تصور کی بنیاد پر الگزنڈر خدا کا تصور قائم کرتا ہے جو کسی بھی درجے سے بروز کرنے والا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ جو موجودات حیات کے درجے میں ہیں ان کے لیے تو ذہن خدا ہے، لہٰذا جو موجودات کہ ذہن سے متصف ہیں، ان کے لیے ایک اور اعلیٰ تر صفت کی طرف ہجوم یا سعی پائی جاتی ہے اور ان موجودات کے لیے یہ بلند تر اور وضہ فی محسوس ہونے والی صفت الوہیت ہے۔ افراد انسانی کے لیے الوہیت کا ابھی بروز نہیں ہوا ہے لیکن اس کے بروز کی طرف ایک سعی ضرور جاری ہے۔ ہمارے درجے کی ہستیاں الوہیت کے متعلق صرف اتنا ہی کہہ سکتی ہیں۔ لیکن جب الوہیت کا بروز ہوگا تو ایسی ہستیاں ضرور وجود ہوں گی جو اس صفت سے متصف ہوں گی۔ الگزنڈر ان ہستیوں کو کسی قدر مذاق کے لہجے میں فرشتے کہتا ہے۔ لیکن یہ اپنے سے ایک بلند تر صفت کا تہج محسوس کریں گے، اور یہ صفت جو فرشتوں سے برتر ہوگی فرشتوں کے لیے الوہیت کی صفت ہوگی۔ فطرت کا یہ ایک نہایت دلچسپ اور جدید تصور ہے کہ فطرت ایک ارتقائی عمل ہے جس میں بلند تر صفات، اضافات، و موجودات کا ان صفات و اضافات و موجودات کی بنیاد پر تدریجاً بروز ہوتا ہے جو پہلے ہی سے ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ اور یہ امر بھی دلچسپی سے غالی نہیں کہ رائف بارٹن پری نے الگزنڈر کے نظریہ الوہیت کو قبول کر لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے خیال میں سیامویل الگزنڈر اس امر پر اصرار کرنے میں درست ہے کہ الوہیت اس قسم کا بروز تصور کی جانی چاہیے جس کی بنیاد

حیات شخصی پر قائم ہے لیکن جس کی تعریف ذہن، روح یا شخصیت کے مقولات میں ٹھیک طور پر نہیں کی جاسکتی تھی۔
 مارگن نے اس نظریے کی تعبیر ایک شکل سے کی ہے جس کو وہ ”ہرم شامل“ کہتا ہے۔ ہرم کی چوٹی پر الوہیت کی تعبیر کرتا ہے تم اور سر مکان۔ زمان کی تعبیر کرتے ہیں جو قاعدے کی تفہیل کرتا ہے۔ س، سعی کے لیے ہے، اور تیر کا نشان یہ بتلاتا ہے کہ اس سعی کا رجحان مکان۔ زمان سے الوہیت کی طرف ہے۔ ذہن، حیات، و مادہ ان اہم مدارج کے نام ہیں جن کا بروز ہوا ہے۔ ہرم کا تصور اس طرح کیا جانا چاہیے کہ وہ اوپر کی طرف بلا حصر و تحدید پھیلتا جا رہا ہے، کیونکہ نشو و نما فطرت یا حقیقت کی اصل ہے۔



مارگن کہتا ہے ”یہ شکل، جس کی ذمہ داری کسی طرح الکزنڈر پر نہیں،
 بیشتر انفرادی اہرام کا گویا ایک موجز اظہار یا مرکب ہے۔ سیم ہے مثلاً فردی
 اہرام، قاعدے کے نزدیک، سالمات، کچھ اوپر، اشیاء کچھ اور اوپر (مثلاً
 بلورے)، اور اوپر نباتات، (جن میں ابھی ذہن کا بروز نہیں ہوا ہے) پھر نباتات

بایں (جو شعور رکھتے ہیں، اور چوٹی کے قریب ہم نفوس انسانی“ (ایضاً صفحہ ۱۱)

نظریہ معطیات حواس

حقیقیہ معطیات حواس کے وجود یا قیام مرتبہ کے متعلق بہت دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ انگریزی میں معطیات حواس کے لیے ایک اصطلاحی لفظ استعمال ہوتا ہے یعنی (Sensa) جو (Sense Data) کو مخفف کر کے بنایا گیا ہے۔ معطیات حواس وہ حقیقی اشارے ہیں جن کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ مثلاً جب کسی عضویت یا وجود بدرجہ کو کسی معمولی معروض حواس کا ادراک ہوتا ہے جیسے ایک ستارے کا تو وہ حقیقی ستارے کو اس کے تمام طبیعی صفات کے ساتھ ہرگز نہیں دیکھتا بلکہ اس کے سامنے اس کے علم کے معروضات کے طور پر صرف بصری معطیات حواس ہوتے ہیں۔ اگر معروض حواس اس کے زیادہ قریب ہو اور اس کے دوسرے حواس بھی عمل کر رہے ہوں، مثلاً اگر وہ گلاب کے ایک پھول کو ہاتھ میں پکڑ لیا ہو تو علاوہ بصری معطیات حواس کے، بو، لمس، اور جلد کے معطیات حواس بھی موجود ہوں گے۔ چونکہ معطیات حواس وہ برہمی معروضات ہیں جو ادراک حواس کے وقت ذہن کے سامنے موجود ہوتے ہیں، لہذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقت میں ان کا کیا رتبہ ہے۔ کیا وہ اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے ذہنی ہیں یا طبیعی؟ کیا ان کا انحصار ذہن پر ہے یا بدن پر؟ کیا وہ محض تسلیلی و انتہائی موجودات ہیں جو ذہنی یا طبیعی موجودات سے زیادہ اساسی ہیں؟ ہم نے اوپر پرہا ہے کہ جب جس نے ان کو حقیقت کا خالص مواد قرار دیا تھا اور وہ یہ مانتا تھا کہ ساری کائنات اس بے جہہ مواد میں تجویز ہو سکتی ہے۔ رسل اور دوسرے بہت سارے حامیان حقیقت کی بھی یہی رائے تھی۔ لیکن دوسرے حقیقیہ کے معطیات حواس کی ماہیت کے متعلق دوسرے نظریے ہیں۔

سی ڈمی برآو مانتا ہے کہ معطیات حواس حقیقی ہیں اور کسی طبعی چیز کے محض ظہور نہیں۔ وہ جزئی لیکن قصیر الحیات موجودات ہیں۔ ان کے خواص یہ ہیں: شکل، جماعت، سختی، رنگ، بلندی، سردی، گرمی، دراصل ساری حسی صفات کسی معطیہ حواس کی شکل ضروری نہیں کہ وہی ہو۔ جو کسی شے کی شکل ہوتی ہے۔ مثلاً نور کرو، اگر ایک پیسے کو کسی خاص زاویے سے دیکھا جائے تو اس کی جینومی شکل نظر آتی ہے اور حقیقی پیسہ گول ہوتا ہے۔ معطیات حواس کی صفات ان صفتوں کی بنیاد ہیں جن کو ہم کسی شے سے متصف کرتے ہیں اور اشیاء کی صفات اور معطیات حواس کی صفات باہمی اضافت رکھتی ہیں۔ تمام مشاہدہ کرنے والوں کے معطیات حواس کے جدا گانہ مجموعوں سے، جو کسی شے کا ادراک کرتے ہیں ان مشاہدہ کرنے والوں کے لیے اس شے کے مظاہر کی ٹیکس ہوتی ہے۔ معطیات حواس کی دوسری صفات بھی ہو سکتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والے کو علم ہوتا ہے، لیکن ان میں یقیناً وہ تمام صفات ہوتی ہیں جن کا مشاہدہ کرنے والوں میں امتیاز کرتا ہے۔ گو معطیات حواس اشیاء کے ظہور ہیں تاہم وہ خود حقیقی ہیں۔ برآو اس امر سے انکار کرتا ہے کہ معطیات حواس طبعی ہیں، اور اس سے بھی کہ وہ نفسی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کچھ تو نفسی موجودات کے خواص رکھتے ہیں اور کچھ طبعی موجودات کے۔ لیکن ان کا انحصار بدن پر ہوتا ہے نہ کہ ذہن پر، یہ عضویت بدرکہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں پر برآو حقیقت جدیدہ کے حامیوں کے ساتھ اتفاق کرتا ہے۔ لیکن کیا معطیات حواس کا تعلق طبعی دنیا سے ہوتا ہے؟ برآو یہ نقطہ نظر اختیار کرتا ہے کہ جہاں تک ہم حقیقی طور پر جان سکتے ہیں معطیات حواس سب کچھ ہو سکتے ہیں جو دنیا میں ہے، اور وہ طبعی دنیا سے وجود کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ ذہنی دنیا کے وجود کو ہم صرن یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے یقین کہ ان کا انحصار ایک طبعی دنیا پر ہے جو ان سے زیادہ مستقل مرکب ہے، (۱) ایک ابتدائی یقین ہے جو ہم سمجھوں گا کہ

باب

(۲) یہ ناگزیر طور پر معطیات حواس کے ساتھ پیدا ہوتا ہے (۳) اس کی یہ منطقی طور پر تردید کی جاسکتی ہے اور نہ یہ کسی دوسرے طریقے سے دور کیا جاسکتا ہے اور (۴) اس کے بغیر ہم واقعات میں نہ کافی طور پر تنظیم پیدا کر سکتے ہیں اور نہ ٹھیک طور پر ترتیب۔ اس لیے براڈ جیمس کے اس نظریے کو رد کر دے گا کہ معطیات حواس انتہائی حقیقت ہیں، وہ ان کو فطرت طبعی پر موقوف و منحصر قرار دے گا جس کو وہ موجود تو مانتا ہے لیکن اعتراف کرتا ہے کہ ان کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

براڈیہ مانتا ہے کہ معطیات حواس کسی طریقے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن سب سے زیادہ اہم سوال یہی ہے کہ یہ کس طرف پیدا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایک انتخاب کا نتیجہ ہیں جو ہماری عضویت فطرت سے کرتی ہے؟ اس لیے کیا ہمارے معطیات حواس طبعی دنیا کی ایک عمووی ترشح ہیں؟ جدید حقیقت کے حامی اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں جو معروضات کا وہ دائرہ ہے جن کا انتخاب ایک عضویت مدر کہ کرتی ہے۔ کیا یہ پیدائش نکوینی ہے؟ کیا ہمارے بدن معطیات حواس کی علت ہیں یا ان کی تخلیق کرتے ہیں؟ براڈ اس نکوینی نظریے کو مانتا ہے، گو اس کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کا کوئی راست ثبوت نہیں ملتا۔ اس کا اہم فائدہ یہ ہے کہ اس میں انتخابی نظریے کی بہ نسبت کم مشکلات ہیں۔ رسل اور دوسرے چند حقیقیہ انتخابی اور نکوینی نظریات کو ترتیب دینے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح ایک کا استعمال دوسرے کی مشکلات سے بچنے کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن اگر ہم نکوینی نظریے کو قبول بھی کریں اور معطیات حواس کو مدرک عضویتوں کی تخلیقات قرار دیں تو چھہ بھی ہمارے لیے مشکل سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک ایسے فطرت کلی کا وجود کس طرح ثابت کیا جائے جس میں نفسیات کے معطیات حواس اور طبعیات کے معروضات طبعی متحد ہوں۔ براڈ اس مسئلے کو فلسفے کے ان مسائل میں شمار کرتا ہے جو ابھی تک حل نہیں ہوئے ہیں اور جس کے

مل کے لیے ایک نہایت اعلیٰ پائے کے حکمت رس ذہن کی ضرورت ہے۔

۳۔ نظریہ اعیان

ہم نے یہ اوپر پڑھا ہے کہ حقیقہ ریاضیاتی و منطقی اضافات (جن کو کلیات کہا جاتا ہے) کی ایک خارجی دنیا کو مانتے ہیں۔ رسل دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقہ نے اضافات کا بحیثیت کلیات اکتشاف کیا ہے اور یہی چیز موجودہ زمانے کی حقیقت کو حقیقت کی قدیم (کلاسیک) شکل سے ممیز کرتی ہے۔ کیونکہ قدیم حقیقت کو کلی صفات ہی سے بالکلیہ دیکھی تھی۔ ہم نے دیکھا ہے کہ براؤن، وائٹ ہڈ اور رسل ریاضیاتی و منطقی اضافات کی دنیا اور حواس تجریدی کی دنیا کے درمیانی فصل کو تعبیری تجرید کے طریقے سے دور کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ براؤن کا خیال ہے کہ سمیات حواس کی دنیا اور طبیعی اشیاء کی دنیا کو فطرت کے ایک واحد نظام میں مرتب و منظم کرنے کا کوئی طریقہ دریافت نہیں ہوا۔ اس طرح حقیقہ کے فلسفہ فطرت میں انہی کے اعتراف کے مطابق، ایک ایسی ثنویت باقی رہ جاتی ہے جس کی کسی طریقے سے ابھی تحویل نہیں ہوئی ہے۔

انتقادی حقیقت کے قابل جو ذہن و فطرت کی ثنویت سے خوف زدہ نہیں اپنے نظریہ فطرت سے اس کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جارج سنٹیانا کی رہبری میں انھوں نے اعیان کا ایک فقید المثال نظریہ پیش کیا ہے تاکہ دنیا کے حقیقت کی اس سے توجہ کی جاسکے تصور میں ان کے فلسفے میں مرکزی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ ان کی اس سے ٹھیک کیا مراد ہے۔ یہ ایک باطل

باب

بے مثل اور جزی شے دکھائی دیتا ہے تاہم یہ کلی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطلقاً اور قطعی طور پر حقیقی ہے تاہم یہ مسلوب الوجود ہے۔ سنیا نالنے اس کی تعریف یہ کی ہے: ”عین سے میری مراد ایک کلی ہے جو ترکیب و تعریف کے کسی درجے کا ہو اور جو جو اس یا فکر کا بدیہی معروض ہو صرف کلیات ہی منطقی یا جہالیاتی انفرادیت رکھتے ہیں، یا ان کا بدیہی طور پر اور وضاحت کے ساتھ علم ہوتا ہے، اور فوراً.... [عین] ایک فرد تصور ہے جس کی انفرادیت صرف اس کی باطنی صفت کی بنا پر جوئی ہے کسی خارجی یا حرکی اضافات کی بنا پر نہیں (کیونکہ یہ موجود نہیں)“ وہ ایک کلی بھی ہے۔ اس خاص جس یا خاص فکر کے معروض کو، جس پر کسی یقین کا اضافہ نہیں، جو باطنی طور پر مکمل و منفرد معروض ہے، لیکن جس کی کوئی خارجی اضافات نہیں، یا جس کا کوئی طبیعی رتبہ نہیں، اس کو میں عین کہتا ہوں“ عین کی اس دلچسپ تعریف میں مندرجہ ذیل چیزوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنا چاہیے۔ اعیان سادہ نہیں بلکہ ترکیب یا اختلاط کے مختلف درجے رکھتے ہیں۔ ان کا علم نہ صرف ادراک سے ہوتا ہے، اور نہ صرف عقل سے، بلکہ دونوں سے، اور بدیہی طور پر، بغیر کسی انتاج کے عمل کے۔ یہ کلیات ہیں، کیوں کہ ان کا علم ایک دم ہوتا ہے، اس کے برخلاف جزئیات کا علم جزء جزء ہوتا ہے یا یکے بعد دیگرے۔ اعیان کی انفرادیت یا تو منطقی ہوتی ہے یا جہالیاتی، لیکن اخلاقی مرکز نہیں ہوتی۔ کسی اور جگہ سنیا نال اس امر پر زور دیتا ہے کہ یہ نہ اچھے ہیں نہ برے، بلکہ اخلاقی لحاظ سے بے ہمہ یا تعدیلی۔ یہ وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے، خارجی اضافات سے نہیں۔ یہ امر کہ اعیان وہ افراد ہیں جن کی تشکیل باطنی اضافات سے ہوئی ہے

۱۸۲

۱۔ دیکھ جا رہ سنیا نال کا مضمون (Essay in Critical Realism) اُمسائین حقیقتیت انتہائی میں
(ریا کلن صفحہ ۱۶۸ نوٹ) نیز اس کی کتاب (Realm of Essence) (عالم اعیان) دیکھو (سکرینرز)

ان کے کلیات قرار پانے کا باعث ہے۔ حرکی اضافات اور خارجی اضافات
کو اعیان سے خارج کر دیا گیا ہے۔ لہذا ان کی ترکیب یا اختلاط
بہ نسبت ان کے باطنی اضافات کے زیادہ تر ان کے باطنی صفت کا
معاملہ ہے۔ اعیان وجود نہیں رکھتے؛ ان کا کوئی طبعی رتبہ نہیں۔ ان کے
متعلق یا ان کی فطرت یا ذہن یا ایک دوسرے کے اضافات کے
متعلق یقیناً ایک ایسی چیز ہوگی جس کا ان پر اضافہ کیا گیا ہوگا۔ وہ ان
ذہنوں سے جن کو ان کا علم ہوتا ہے، یا فطرت طبعی سے، یا ایک
دوسرے سے مستقل وغیرہ محتاج طور پر حقیقی ہیں۔ بالفاظ دیگر، ہر عین ایک
اصلی، بے مثل، سرمدی و مستقل حقیقت ہے۔ ہر ایک باطن کا مل ہے کسی
عین کو دوسرے عین کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کے بشمار اعیان ہیں
جن میں سے بعض کا علم ہوتا ہے اور بعض کا نہیں، لیکن علم سے ان میں
کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ فلسفی کے غور و فکر کے صحیح معروض ہیں۔ کیونکہ وہ
ذہن کے لیے ایک ایسا معروض فراہم کرتے ہیں جس کے متعلق کوئی شک
نہیں کیا جاسکتا۔ سنیا نا کہتا ہے کہ فلسفی کا ذہن جس کی ریب و شک نے
تہذیب کی ہے اور جو پرشور ادعا محبت سے آزاد ہو گیا ہے، ”عین کے
صحراء میں ایک نہایت شیریں اور نہایت عجیب خلوت محسوس کرتا ہے“
یہاں وہ ”ما تنہا ہی تنوع و اطمینان کا ایک میدان پاتا ہے گویا کہ وہ موت
کی وادی سے نکل کر خلد بریں میں داخل ہوا ہے، جہاں تمام اشیاء نے
اپنی تنہائی صورت اختیار کر لی ہے، اور اپنا اضطراب و استعجال اور اپنا زہر
نکھو دیا ہے“

۱۸۳

سچی اے اسٹرانگ کا یہ استدلال ہے کہ معطیات حواس کو ہم
اسی وقت اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جب ہم ان کو اعیان قرار دیں نہ کہ طبعی و
نفسی موجودات۔ نتیجہ یہ کہ معطیات حواس خاکگی نہیں قرار پاتے جیسا کہ
اکثر لوگ کا خیال ہے۔ اگر ہم معطیات حواس کو اعیان قرار دیں تو ”وہی
معطیہ“ اس دوسرے شخص کو دیا جاسکتا ہے، یا اسی ایک شخص کو مختلف

باب

وقت اور مختلف مقام پر، اس طرح پر کہ معیہ حواس میں حیث ہو، زمان و مکان میں نہ ہوگا۔۔۔ انتقادی حقیقت کے حامی معیہ حواس اور کلیات کی درمیانی تلخ کو اس طرح پاٹتے ہیں کہ وہ دونوں کو ایک ہی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان کے ہاں بھی ذہن اور ان اعیان کے درمیان دوئی باقی رہ جاتی ہے جن کو ذہن جانتا ہے۔ یہ ایک علیاتی ثنویت ہے نہ کہ وجودیاتی ثنویت کیونکہ حقیقی دنیا تو صرف اعیان کی دنیا ہے۔

۴۔ علم کے چند حقیقی نظریے۔

انتقادی حقیقت کے قابل علیاتی ثنویت کو مانتے ہیں۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے تصورات ان اشیاء کا استحضار کرتے ہیں جن کو وہ جانتے ہیں لیکن وہ اور اشیاء ایک نہیں سوال یہ ہے کہ تصور جو ذہن میں ہوتا ہے ایک مادی شے کی جو فطرت میں بہتی ہے، کیسے نمایندگی کر سکتا ہے؟ انتقادی حقیقت کے حامیوں کے نزدیک یہ اس لیے ممکن ہے کہ تصور کا عین اور مادی شے کا عین دونوں ایک ہیں۔ اس طرح اس نظریے کی رو سے موجود ذہن اور موجود مادی اشیاء پائی جاتی ہیں۔ لیکن منطقی اعیان کی ایک غیر موجود لیکن حقیقی دنیا پائی جاتی ہے۔ مثلاً کسی مخصوص ذہن کا مخصوص تصور کسی مخصوص سنبل کی ایک مخصوص صفت کو اس لیے جانتا ہے کہ تصور کا عین وہی ہے جو سنبل کی صفت کا عین ہے۔

۱۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں سی۔ اے۔ اسٹراگ کا انتخاب دیکھو جہاں وہ اس عجیب و غریب طریقے کا ثبوت پیش کرتا ہے۔ سنٹیا کا جو متزلزل کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ایک انتخاب سے ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے۔

اس طرح انتقادی حقیقت کے حامیوں کے لیے اعیان کی دنیا گویا باب
ایک پل ہے جس پر سب سے گزر کر ذہن فطرت سے تعارف حاصل
کرتا ہے۔ اس لیے انتقادی حقیقت کا قابل مسلمہ طور پر وجودیاتی وحدت
کا مانی ہے کیونکہ وہ اعیان کی دنیا سے ذہن و فطرت میں وحدت پیدا
کرنا چاہتا ہے۔ بلکہ وہ بالبعد الطبیعیاتی کثرتیت کا قابل ہے کیوں کہ
اعیان اتنے ہی بشمار اوزنا قابل شمار ہیں جتنی کہ سمندر کی لہر اور درحقیقت ان سے
دنیا کی تشکیل نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ سنیا نا کہتا ہے ایک صحرا کی۔

اس کے برخلاف جدید حقیقت کے قابل علمیات وحدت کے
حامی ہیں۔ وہ مانتے ہیں کہ تصور اور اس کا معروض ایک ہیں۔ شعور
محض ایک تناظر یا میدان ہے، اور اشیاء اسی حال میں رہتی ہیں خواہ
وہ اس میدان میں ہوں یا اس سے خارج ہوں۔ حتیٰ کہ ہر قسم کے
القباسات، خواہ تناللات بھی معطیات حواس ہیں، اور خارجی ہیں
اور ذہن سے مستقل و غیر محتاج ہیں۔ وہ ثبوت رکھتے ہیں۔ جب وہ
معلوم بنتے ہیں تو وہ کسی ذہنی تناظر کا ایک حصہ بن جاتے ہیں اور
تناظر میں تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن جب وہ اس طریقے
سے کسی جاننے والے سے بطور خارجی اضافت نہیں رکھتے تو بھی وہ برابر
حقیقی ہوتے ہیں۔ علمی اضافت ان کے رتبے میں کسی قسم کا اثر پیدا
نہیں کرتی، کیونکہ یہ محض ایک خارجی اضافت ہے اور اپنے حدود
پر کچھ اثر نہیں کرتی۔ حال ہی میں اس نظریے کو ”ہمہ خارجییت“
کہا گیا ہے کیوں کہ وہ مطلقاً ہر شے کو حقیقی قرار دیتی ہے حتیٰ کہ خواب
اور القباسات کو بھی۔

تصوریت کے نظریہ علم کی توضیح کرتے وقت ہم نے دیکھا
تھا کہ رائس نے توجیہ کا ایک نظریہ پیش کیا تھا جو علم کی ادراک

باب

اور عقل سے ایک اعلیٰ تر صورت تھی۔ اسی طرح حقیقیہ میں مانتیگیو نے علم کا ایسا نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو عملیاتی ثنویت اور ہمہ خارجیت کی ایک ترکیب ہے جس میں، بقول اس کے، موضوعیت یا تصوریت کا ایک جزو بھی شریک ہے۔

مانتیگیو کا خیال ہے کہ عملیاتی ثنویت میں جو صداقت پائی جاتی ہے اس کا اظہار اس کے اس بنیادی دعوے میں ہوتا ہے کہ ان معروضات کا ایک نظام جس کا کسی ذات کو تجربہ ہوتا ہے اور ان اشیاء کا

نظام جو اس سے علیحدہ خارج میں پایا جاتا ہے، اور جو اس کے تجربات کی علت ہے ایک دوسرے سے مستقل و غیر محتاج طور پر بدلتے

رہ سکتے ہیں۔ یہ فہم عام کے مطابق ہے اور کوئی اس پر اعتراض نہیں کر سکتا۔ تصوری یا موضوعی نظریے میں جو صداقت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام موجودات کسی ذات سے (انتخابی طور پر) اضافت رکھتے ہیں اور اس کے تجربات کے ممکنہ معروضات ہیں، حتیٰ کہ ناقابلِ ادراک

معروضات بھی (مثلاً ذرات، اور ان کے پروٹان اور برقیہ) سوائے قابلِ ادراک صفات کے کوئی صفت نہیں رکھتے جیسے شکل، جسامت اور وزن۔ اشیائے بعیدہ مثلاً وہ جو ۱۸۰۰ء کے کسی بعید سے میں ہوں یا وہ

جو زمین پر حیات کے پیدا ہونے کے پہلے وجود نہیں، یہ بھی تجربے کے ممکنہ معروضات ہیں اور ان کا اہم اور اکیلا ذریعہ بیان کر سکتے ہیں ہمہ خارجیت کے نظریے یا علیٰ ان اودھت میں جو صداقت پائی جاتی ہے

وہ یہ ہے تمام تجربہ کردہ معروضات ایک ایسا مستقل مابین رکھتے ہیں جو انحصار علیٰ طبعی وجود ہونے کا رتبہ عطا کرتے ہیں۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ

ہماری بہت ساری اشیائے مدد کے (معدیات جو اس) وہی ہیں جن کو ہم نے بعد میں حقیقی پایا ہے، حتیٰ کہ التباسات اور عقلی اشیاء بھی ایک مستقل معنی رکھتی ہیں جو کسی خاص سیاق و سباق میں اپنے مقام سے منطقی طور پر جدا ہوتی ہیں۔ لہذا ان تینوں نظریوں کے بنیادی افتراضات صحیح ہیں

ہم کو ایک ایسے ترکیبی نظریے کی ضرورت ہے جو ان تینوں دعووں کو یکجا کرتا ہے اور ہر نظریے کے خارجی، مغائر و مخالفت ابواب کو حذف کر دیتا ہے۔ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ یہ تینوں دعوے کسی طریقے سے باہمی مغائرت نہیں رکھتے۔ اس کے برخلاف یہ ایک دوسرے کی تکمیل و تقیم کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک علمی موقع کی ایک مختلف حیثیت کو ظاہر کرتا ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ایک کل موقع کا ایک خاص زاویہ نگاہ سے اظہار کرتا ہے۔ اور بعض ان اقدار کو واضح و مبہن کرتا ہے جن کو دوسرے دو مبہم و محو ہو چھوڑ دیتے ہیں، "مانٹینیو کا خیال ہے کہ اس کا ترکیبی نظریہ مسئلہ علم کا ایک انتہائی اور کامل حل ہے۔"



باب (۴)

مسئلہ صداقت و کذب کا حل حقیقت کی رو سے

اکثر حقیقیہ صداقت کے اس صورتی توافق والے نظریے کو مانتے ہیں جس کی اوپر کے صفحات (صفحہ ۸۱ وغیرہ) پر توضیح کی گئی۔ (بعض جیسے جی۔ ای۔ مور) صداقت کو محض صوری قضایا کی ایک صفی قرار دیتے ہیں مندرجہ ذیل صفحات سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مسئلہ صداقت کے حل کے متعلق حقیقیہ میں کوئی اتفاق نہیں، گو نظریہ تطابق، اپنی بعض صورتوں میں ان کے ہاں صداقت کا مقبول عام نظریہ ہے۔ نظریہ تطابق کی ان صورتوں سے بحث کرنے کے پہلے ہمیں نظریہ ربط داخلی کی ایک حقیقی صورت پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ صداقت کے نظریہ ربط داخلی کی ایک حقیقی صورت

تصویریت کے نظریہ صداقت سے بحث کرتے وقت دو اساسی

سوالات میں امتیاز کیا گیا تھا؛ کوئی تینقات صحیح ہیں؛ اور صد اقت کیا ہے؟ اور یہ بتلایا گیا تھا کہ فلسفے کے لیے دوسرا سوال زیادہ بنیادی ہے، تصورات اس کا جواب، حقیقت کے ساتھ ہمارے تینقات کے داخلی ربط والے نظریے سے دیتی ہے۔ سیاحول الکنڈر نے اس ربط داخلی والے نظریے کی ایک دلچسپ صورت پیش کی ہے جو حقیقتی مابعد الطبیعیات کی اس مخصوص نوع کے مطابق ہے جس کی اوپر توضیح ارتقائیے بارز کے نام سے کی گئی۔ ان دو آلات پر جن کا ابھی ذکر ہوا الکنڈر ایک تیسرے سوال کا اضافہ کرتا ہے: ”وہ اضافات کیا ہیں جو کسی سامع کے تفصایا کے درمیان پائی جاتی ہیں اور جن کی وجہ سے وہ ایک تنظیم شکل اختیار کر لیتے ہیں؟“ وہ مانتا ہے کہ یہ سوال منطق کا ہے لیکن اس کو یہ بھی اعتراض ہے کہ صد اقت کی ماہیت کا فلسفیانہ سوال ہی دراصل ایک بنیادی سوال ہے۔

۱۸۷ اس سوال کا جواب دینے میں الکنڈر طبیعی علوم کے غیر ذہنی واقعات اور ان کے ساتھ پائے جانے والے ذہنی واقعات میں تمیز کرتا ہے۔ اول الکنڈر کو وہ تینقات وفضایا کہتا ہے۔ ذہن ان سے مطلع ہوتا ہے۔ ثانی الذکر ذہن کے اعمال ہیں۔ ”یہ یقین کے معروضات نہیں بلکہ یہ جو حکم ہیں، یا فعل حکم کے مافیہ ہیں“ ذہن ان تفصایاں ذہنیہ سے متمتع ہوتا ہے۔ جو علم کہ انھیں ایک نظام میں مرتب کرتا ہے وہ نفسیات ہے۔ مطلع اور مطلع ہونے، اور ان کے مطابق تفصایا کے مختلف اقسام میں جو فرق و امتیاز قائم کیا گیا ہے وہ نہایت اہم ہے کیونکہ اس صورت میں الکنڈر کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ صد اقت کے دو بالکل مختلف اقسام کو ماننے۔ ایک تو ان تینقات کی صداقت ہے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، دوسرے ان تینقات کی صد اقت ہے جن سے وہ متمتع ہوتا ہے ہم صد اقت کی پہلی قسم پر ذرا تفصیل سے غور کریں گے اور پھر اختصار سے ساتھ دوسری قسم کی توجیہ کریں گے۔

باب

ذہن خواہ کسی موضوع سے مطلع ہو، الگز نڈر مانتا ہے کہ اس موضوع کی باطنی ساخت ہی سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ آیا کوئی یقین صحیح بھی ہے۔ جب اس پوری ساخت سے کسی یقین کی تائید ہوتی ہے تو وہ یقین صحیح ہوتا ہے۔ اسی لیے قضایائے صحیحہ کو حقیقی کہا جاسکتا ہے لیکن ان کی صداقت ان کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے۔ صحیح قضایا کی صداقت و حقیقت کے فرق کو سمجھانے کے لیے الگز نڈر ذہنوں کے معاشری انس کا ذکر کرتا ہے۔ ”حقیقت کی رہبری“ لیکن ساتھ ہی ”ذہنوں کے تصادم“ سے کسی حقیقت کے متعلق تیقنات کا ایک مجموعہ تو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن دوسرا رد کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح ربط داخلی ان تیقنات کے درمیان ربط ہے جس کا تعین مشاہدہ کرنے والے ذہنوں کے ایک مجموعے سے ہوتا ہے۔ جن تیقنات کو مشاہدہ کرنے والوں کا ایک اجتماع ایک دوسرے کے ساتھ، نیز حقیقت کے ساتھ، متوافق پاتا ہے وہ صحیح جوتے ہیں۔ لہذا صداقت و حقیقت ایک نہیں، تاہم صداقت و حقیقت ہے جو ذہنوں کی ملکیت ہے۔ خود الگز نڈر کے الفاظ میں اس مطلب کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے: ”موتیقنات کی ایک ترتیب و تنظیم ہوتی ہے، ان کا ایک مجموعہ تو بذات خود حقیقی ہوتا ہے، اور دوسرے کا ایک مختلف حقیقت سے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ امتیاز اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سارے ذہنوں کا تصادم یا اشتراک عمل ہوتا ہے، اور حقیقت یا حقیقی قضایا اسی وقت صحیح جوتے ہیں جب یہ ان ذہنوں سے اضافت رکھتے ہیں جو حقیقت کے مالک ہوتے ہیں اور کاذب ذہنوں کے تصدیقات کو رد کرتے ہیں۔ اس معنی کر کے صداقت و کذب ذہن کی تخلیقات ہیں جو حقیقت کے زیر حکم ہیں۔ علاوہ ازیں یہ جس اضافت کی طرف دلالت کرتے ہیں وہ انفرادی ذہن بحیثیت فرد نہیں بلکہ انفرادی ذہن کا وہ پہلو ہوتا ہے جو وہ اجتماعی ذہن کی طرف اختیار کرتا ہے، یعنی وہ انفرادی ذہن جو ایک معیاری ذہن کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو ذہن صداقت رکھتا ہے

۱۸۸

صرف اسی حد تک رکھتا ہے جس حد تک کہ مختلف ذہن اجتماعی طور پر صحیح تینقات کے کل نظام کی تفکیک میں حصہ لیتے ہیں؛ اور جو ذہن کہ غلطی میں مبتلا ہے وہ اس حد تک عقلی جماعت کا لائدہ ہے۔

ذہنی قضایا کی صداقت اپنی تکمیل میں ان قضایا کی صداقت سے پیچھے ہوتی ہے جن پر ذہن مطلع ہوتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی تصدیقات میں صداقت و کذب کو پاسکیں ہیں خارجی معاملات کے تینقات کی صداقت و کذب سے کسی قدر مانوس ہونا چاہیے اور کافی اچھی طرح متدن ہو جانا چاہیے۔ ذہن کی صداقت ہماری اس خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہم اپنے بنی نوع سے اختلاط پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں کہ تمناات محض ذاتی ہوتے ہیں، لہذا وہ صداقت و کذب کے قابل نہیں، برخلاف ان قضایا کے جن سے ذہن مطلع ہوتا ہے، اور جن میں مسئلہ طور پر وہ حصہ لیتا ہے، الکنڈر کہتا ہے کہ باہمی اشتراک کی وجہ سے ہمارے تمناات میں وسعت و ثقیق پیدا ہوتا ہے اور ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ دوسروں پر یہ امر روشن کریں کہ ان کی ماہیت کیا ہے۔ ہم ایک ذہنی عمل کا دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرنا سیکھتے ہیں اور یہ بھی سیکھتے ہیں کہ اپنا مقابلہ دوسروں کے ساتھ ان تجربات کی بنا پر کریں جو وہ ہمارے سامنے بیان کرتے ہیں۔ لہذا اخلاص ذہنی قضایا کا ارکان پایا جاتا ہے اور نفسیات ایک ممکن علم ہے۔

منطق کا تعلق صداقت کی محض صورتی حیثیت سے ہوتا ہے۔ وہ قضایا کے باہمی صورتی توافقی کی تحقیق کرتی ہے جس کا ان کے مضامین سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ قضایا کے تصور کا علم ہے اور ان طریقوں سے بحث کرتی ہے جن کی رو سے قضایا کی مختلف صورتوں میں ترکیب پیدا کی جاسکتی ہے

۱۔ دیکھو ایس۔ الکنڈر کی کتاب، (Space-Time and Diety) (سکان۔ زمان و الوہیت)

(میا کلمی) جلد دوم صفحہ ۲۰۸۔

ہے کہ حقیقی توافق حاصل ہو سکے۔ لہذا منطق صداقت کی ان حقیقتوں کا علم ہے جو ذہنی قضایا اور ان قضایا میں مشترک ہیں جس سے ذہن مطلع ہوتا ہے۔ یہ ایک عام علم ہے جس میں خارجی علوم مثلاً طبیعیات و حیاتیات اور لغیات کے بعض ذہنی علم کے اصول شامل ہوتے ہیں۔ صداقت کے ربط و اعلیٰ کی یہ ایک مخصوص حقیقتی صورت ہے جس میں نظریہ توافق صورتی کی روح بھی شامل ہے اور جو ان قضایا کے ربط و اعلیٰ پر زور دیتی ہے جس سے حقیقت معلومہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲۔ صداقت کے نظریہ تطابق کی حقیقتی صورتیں

(۱) رسل کے نظریات تطابق، برٹرنڈ رسل نے ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کوشش کی ہے کہ صداقت کے نظریہ تطابق کی ایک متوافقی حقیقتی توجیہ پیش کرے۔ اس کی ابتدائی تصانیف میں اس نظریے نے اس تفریق یا امتیاز کی شکل اختیار کی تھی جو یقین اور یقین میں پایا جاتا ہے۔ یقین ایک ذہنی رابطہ ہے جو یقین کرنے والے کے لیے اشیا کو مربوط کرتا ہے۔ لیکن قضایا ان حدود پر مشتمل ہوتے ہیں جو ایک زیادہ معروضی و خارجی اضافات سے مربوط ہیں۔ یقین اس وقت صحیح کہلائے گا جب وہ کل واقعات کے حالات کو اسی ترتیب سے مربوط کرے جس ترتیب سے کہ خارجی اضافات ان کو یکجا مربوط کرتی ہے۔ اپنی کتاب Problems of Philosophy (مسائل فلسفہ، سلسلہ جامعہ عثمانیہ) میں رسل تطابق کے اس تصور کو واضح کرنے کے لیے تفصیل کے اس یقین کو مثال پیش کرتا ہے جس کی رد سے ڈسٹیمونا کیا سیدو سے محبت کرتی ہے۔ اس یقین کے

صحیح ہونے کے لیے محبت کی اضافت کو ان دو حدود و وسعہ یونا اور کیا سوا باب
کو اسی طرح مربوط کرنا چاہیے جس طرح سے کہ یقین یا حکم کی اضافت نے
ان کو اٹھیلو کے ذہن میں مربوط کیا تھا۔ چونکہ واقعہ اس ترتیب سے
ان دو حدود کو مربوط نہیں کرتا، لہذا اٹھیلو کا یقین غلط ہے۔ یہ واقعے
کے مطابق نہیں۔

اپنی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں
رسل حکم اور ادراک میں فرق کرتا ہے۔ حکم ایک واقعہ یا خارجی قضیے
کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے، لیکن ادراک معروض واحد یا امر خارجی
کے ساتھ ذہن کی اضافت ہے، یہ امور خارجیہ فیض تصویری معروضات ہیں
جیسے کلیات۔ جب ہم کسی معروض کا ادراک کرتے ہیں تو ہمیں علم بالادراک
ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم ایک امر خارجی کا ادراک کرتے ہیں، مثلاً ۱۹۰
عینیت کی اضافت کا، تو ہمیں علم بالادراک ہوتا ہے۔ ادراک کی علم کی ان
صورتوں میں غلطی نہیں ہو سکتی علم بالادراک تمام صحیح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں غلط
ادراک میں (مثلاً روشنی کا دیکھنا) اور حکم ادراک (مثلاً یہ روشنی جو میں
دیکھ رہا ہوں آفتاب کی روشنی ہے) میں تمیز کرنا چاہیے۔ ادراک کے
احکام یا تصدیقات غلط ہو سکتے ہیں، لیکن یہ اتنے غلط نہیں ہوتے جتنے کہ
وہ پیچیدہ تصدیقات جو کسی کے سامنے اپنے تجربات بیان کرنے میں
استعمال ہوتے ہیں اس قسم کے علم کو رسل علم بالبیان کہتا ہے، اور یہ
غلط ہو سکتا ہے۔ بیانات پیچیدگی میں بہر حال مختلف ہوتے ہیں۔

اپنی کتاب (Philosophy) (فلسفہ) میں جو ۱۹۲۶ء میں شائع
ہوئی، رسل نے صداقت و کذب پر بحث کی ہے، اور یہاں اس نے
تطابق کا ایک مختلف نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ نظریہ
غامض ہے لیکن وہ سمجھتا ہے کہ اس کا میلان صحیح جانب ہے۔ اس کی رائے ہے کہ
صداقت و کذب کا اطلاق خصوصاً بیانات پر ہوتا ہے، اور بیانات
کے دو قسم ہیں، موجودہ بیانات، اور گزشتہ بیانات۔ اول الذکر

باب

اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب وہ موجودہ ادراک یا گزشتہ ادراک کی یاد کے مطابق ہوتے ہیں ثانی الذکر اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب ان توقعات کی جو ان سے پیدا ہوئے تھے، موجودہ ادراک تصدیق کرتا ہے۔ لہذا بیانات کا تیقنات سے قریبی تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ توقعات پیدا کرتے ہیں اور توقع کا احساس ایک جذبہ ہوتا ہے۔ بیان الفاظ کی وہ صورت ہوتی ہے جو اس غرض سے کہی یا لکھی جاتی ہے کہ وہ دوسرے شخص سے سنی یا پڑھی جائے اس لیے بیانات کا مقصد یقین پیدا کر کے، دوسروں کے کردار کو متاثر کرنا ہوتا ہے۔ اب صداقت کا اطلاق اولاً بیانات پر ہوتا ہے اور ثانیاً تیقنات پر۔ لیکن چونکہ الفاظ کی صورت ایک اجتماعی شے ہوتی ہے لہذا صداقت کو اجتماعی ہونا چاہیے۔ بیان اس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ ایک واقعے کے مطابق ہو۔ الفاظ کی صورت اس حالت میں صحیح کہلائے گی کہ اگر ایک شخص، جو زبان سے واقف ہے، الفاظ کی اس صورت تک اس وقت پہنچے جب وہ اپنے کو ایک ایسے ماحول میں پائے جو انہی آثار پر مشتمل ہو جو ان الفاظ کے معنی ہیں، اور یہ آثار اس میں اس قدر قوی رد عمل پیدا کریں کہ وہ ان الفاظ کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے جو ان کی تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ تفسیر کہ ”گاڑی کنگ کر اس سے دس بجے چھوٹتی ہے“ صحیح ہوگا اگر ایک شخص یہ کہنے پر مجبور ہو کہ اب دس بجے ہیں، یہ کنگ کر اس ہے اور میں دیکھ رہا ہوں کہ گاڑی چھوٹ رہی ہے۔ ماحول الفاظ پیدا کرتے ہیں اور جو الفاظ ماحول سے پیدا ہوتے ہیں (اگر وہ بیانات ہیں) صحیح ہوتے ہیں“ (صفحہ ۲۷۲)۔ یہ صداقت کے نظریہ تطابق کا وہ جدید ترین بیان ہے جو رسل نے پیش کیا ہے۔

(ب) نظریہ تطابق کا وہ بیان جو لٹن بیش کرتا ہے:-

(الف ایم لٹن نے اپنی کتاب (Symbolism and Truth) (علامیت و صداقت) میں نظریہ تطابق کا ایک زیادہ اصطلاحی اور تفصیلی بیان

پیش کیا ہے۔ اس کی رائے میں صداقت کی اس وقت تک تعریف نہیں کی جاسکتی جب تک کہ وہ حقیقت یا وجود کے طرف اشارہ نہ کرنے لیکن ہیں وجود اور صداقت دونوں کے محدود تصورات استعمال کرنے چاہیے اور بعد کے تنقیدات و اکتشافات کی روشنی میں ان تصورات کو بدلنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ صداقت و کذب بالخصوص علایم سے متعلق ہوتے ہیں اور حقیقت کی دلالت سے بھی۔ جب ہم علایم کی باطنی صورتوں کی تمیز کرتے ہیں اور ان کو حقیقت کے مطابق پاتے ہیں تو ہمیں صداقت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن تصورات وہی نہیں جو موجودات ہیں اور جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ ان میں صرف عینیت صورت پائی جاتی ہے۔ یعنی نظام تصورات کی صورت اور ان اشیاء کے نظام کی صورت جن کے یہ مطابق ہے وہی ایک ہوتی ہے۔ آئین کے انفاظ میں یہ خیال کہ فکر کی صورت ان علایم میں پائی جاتی ہے جو وہ اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتی ہے، اور یہ کہ یہی صورت حقیقی اشیاء کی دنیا میں، یا کم از کم ان حقیقی اشیاء میں جو ایک متواتر تجربے میں پیش کیے جاسکتے ہیں، پائی جاتی ہے؛ نیز یہ خیال کہ حقیقی اشیاء وہی نہیں جو تصورات ہیں تاہم صرف تصورات استعمال ہی سے سمجھے جاسکتے ہیں، گو وہ اس طریقے سے اور اک میں تک غلط سمجھے جاسکتے ہیں۔ یہ وہ خیالات ہیں جو صداقت کی اس تعریف کو کہ وہ تصورات و حقیقت کے مطابق کا نام ہے، کامل و سادہ معنی عطا کرتے ہیں۔ . . . صداقت لفظی معنی میں، علایم کی ایک خصوصیت بن جاتی ہے، کیونکہ قضا یا تصورات، جیسا کہ ذہن میں ان کامل ہوتا ہے، یا تو علایم ہیں یا علایم کے مجموعے۔

(ج) صداقت کے نظریہ تطابق کی وہ توجیہ جو حقیقت انتہائی کا ۱۹۲

ایک قائل پیش کرتا ہے۔۔۔ اے۔ کے روجرز نے اپنی چوٹی سی کتاب (What is Truth) (صداقت کیا ہے ؟) میں نظریۂ تطابق کو پیش کیا ہے جو بالخصوص انتقادی حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ علمی موقعے کی جارحیتوں میں امتیاز کرتا ہے جن کو اس کی رائے میں ہر ایک کو تسلیم کرنا چاہیے؛ تاہم حقیقی معروض، شعوری کیفیت، حیثیت ایک حقیقی ذہنی وجود ہے، معنی یا تصور، اور وہ ذہنی عمل جو تصور کو معروض کی طرف رجوع کرتا ہے۔ معنی وہی ہیں جو سنیانا کے عین کا تصور ہے جس کو روجرز شمال کرتا ہے۔ روجرز نہرونی سمجھتا ہے کہ معنی یا عین کی چند حالتوں میں امتیاز کیا جائے۔ اولاً معنی منفعل ہو سکتے ہیں یا فاعل، جس سے اس کی مراد اس فرق سے ہے جو ذہن میں کسی معنی کے ہونے اور اس معنی کے رکھنے میں پایا جاتا ہے۔ ثانیاً جو معنی کہ ہم رکھتے ہیں وہ ایک خارجی شے کی طرف فعلی طور پر مغزول کیے جاتے ہیں۔ اس معنی کر کے معنی کا تعلق شے سے ہوتا نہ کہ ذہن سے۔ معنی کے ان دو مفاہیم سے (شعوری کیفیت کا مخصوص مانیہ اور ایک مستقل حقیقی شے کا کلی بیان) ایک ناقابل تقسیم وحدت کی تشکیل ہوتی ہے اور یہ وحدت عین ہے۔ اب چونکہ یہ عین مخصوص نفسی یا شعوری کیفیت اور شے دونوں میں ایک ہوتا ہے، لہذا کہا جاسکتا ہے دونوں میں تطابق ہے گو دراصل ان میں بہت کم مماثلت پائی جاتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ سخت مغائرت ہوتی ہے۔ مثلاً میں ایک گول میز کو گول دیکھتا ہوں، گولائی اس کے عین کا ایک حصہ ہوتی ہے؛ اسی اثناء میں میری شبیہ کا عین میضوی ہو سکتا ہے اس طرح سے درک ہو کر فاصلہ (جس کا تعلق شے کے عین سے ہوتا ہے) کا اختصار ذہنی کیفیت کی تحلیل میں ان خصوصیات کے ذریعے ہو سکتا ہے جو اس کی حقیقی ماہیت سے کہیں دور ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۷۱) دراصل کسی خاص نفسی وجود کے ہونے کی ضرورت نہیں نفسی یا ذہنی کیفیت محض اس یقین کا احاطہ ہو سکتی ہے کہ ہم ایک ایسے نقطے تک پہنچ جائیں گے جہاں میں کوئی خاص تجربہ حاصل ہو گا جو اس عمل کو خوشی و کامیابی کے ساتھ ختم کر دے گا۔ اس طرح اس

نظریے کی رو سے ٹکریے متنازع کا وجود ممکن ہے یعنی ایسی فکر کا جو کسی مخصوص نفسی متنازع کو جو
معنی کی حامل ہوتی ہے، نہیں کہتی۔

۱۹۳ روجرز اس نظریے کا اطلاق اولاً صحیح ادراک کی نوعیت پر کرتا ہے مثلاً سرخی جیسی
صفت کے ادراک پر اگر ہم کسی لحاظ پر غور کریں کہ احساس کا تجربہ کر رہے ہیں اور اس پر جواب دینے
پر مجبور ہوئے ہیں، تو ہم خود بخود جبلی طور پر اس شے کو جس کا ہمیں جواب دینا
پڑا ہے سرخی کی صفت سے متصف کرتے ہیں، اور اس شے سے آئندہ ہمیشہ
کے لیے مراد ہوگی جب بھی وہ یہ احساس نہیں پیدا کرے گی۔ اس حالت میں نفس کی کیفیت
اور شے کا عین ایک ہی ہوگا اور یہی چیز ادراک کی تمام حالتوں کے لیے صحیح ہوگی
نفسی کیفیت کی اس خصوصیت کو "وجود ہن کی اپنے تصورات میں مراد ہوتی ہے،
درحقیقت اس قابل ہونا چاہیے کہ وہ اس شے کی خصوصیت کے ساتھ ایک ہوا
جس کی طرف وہ محول کی گئی ہے" ورنہ اس حد تک ہمارا علم غلط ہوگا، اگر ان دونوں
حالتوں میں عین وہی ہو، تو جن اشیاء میں یہ مثل عین پائے جائیں وہ ایک دوسرے
کے مطابق ہوں گے، صفحہ ۶۸۔ اس کے بعد روجرز اس نظریے کا ملاحظہ پر
اطلاق کرتا ہے جہاں ہمیں "کسی شے کی حقیقی ماہیت" کی از سر نو تعمیر کرنی پڑتی ہے۔
اس قسم کی تعمیر میں ہم اس وقت تک ناامیدی ہوتی ہے جب تک کہ ہم اس
تجربے کا اعادہ نہ کر سکیں جہاں سے ہم نے ابتداءً اس تصور کو حاصل کیا تھا۔
روجرز اس نظریے کا اطلاق دوسروں کے جذبات کے علم پر بھی کرتا ہے اور غن
کو متنازع کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ ہم دوسروں کے خوف سے اسی وقت واقف
ہو سکتے ہیں جب ہم اس کی توجیہ اپنے ہی خوف کے تجربے سے کرتے ہیں۔ پھر
روجرز اس نظریے کا اطلاق خارجی دنیا کے تیقنات پر کرتا ہے۔ ان تمام
اطلاعات میں وہ اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ عین کی وحدت (جو نفسی کیفیت اور
اس شے میں جس کی تصدیق یا حکم کی وجہ سے تحدید ہوئی ہے، ایک ہوتا ہے)
ہی کی وجہ سے علم کا امکان پایا جاتا ہے۔ اور یہ تطابق ہے۔ اس کا اطلاق
ہمارے اضافات کے علم پر بھی ہوتا ہے۔ جب تک کہ اضافت کی تعبیر کسی انسان
کے تجربے میں نہیں ہوتی، یہ لفظ بظاہر بے معنی بن جاتا ہے، اور صرف اس

مغزوئے کے سوا کہ یہ خصوصیت جس کا اس طرح اظہار کیا گیا ہے کسی نہ کسی طرح حقیقی دنیا سے نطق کہتی ہے، ہمیں اس دعوے کی کوئی دلیل یا بنا نہیں ملتی کہ ہم دنیا کی اضافتی تعمیر کو جاتے بھی ہی ہیں، (صفحہ ۷۷) اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کوئی چیز ایسی بھی پائی جاتی ہے جس کو طبیعی وجود یا فطرت کہتے ہیں، رواجِ زخمِ عام کے اس پہلو پر عبور نہ کرتا ہے جو ہم کسی طوفان یا سیلاب کے مقابلے کے وقت اختیار کرتے ہیں۔ ایسے تجربات کے وقت ہم اس عملی یقین کی مخالفت نہیں کر سکتے کہ ایسی چیزیں اور ایسی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جو اپنے وجود میں ہم سے ماوراء ہیں اور جو ہماری متصرف ذات کی قطعی تحدید کرتی ہیں، اور اسی طرح وہ وجود نفسی یا ذہن کو ثابت کرنے کے لیے فہمِ عام پر عبور نہ کرتا ہے جب ہمیں کسی شوخ رنگ کا احساس ہوتا ہے یا ادانت کی تخلیف اور رد کا، یا کسی قوی جذبے کا تو ہم اس واقعے کا انکار نہیں کر سکتے کہ یہاں ایک ایسا وجود مواد، مکمل و اتع ہے جس کی تحویل نہ تو اضافات میں ہو سکتی ہے اور نہ فعلیتوں میں اور نہ یہ فلسفیانہ جملوں میں، جو جدلیات کی قطعیت کو بچانے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اور چونکہ فہمِ عام میں فطرت و ذہن کو انتہائی وجود ماننے پر مجبور کرتی ہے، لہذا ان کے درمیان اعیان کی وحدت کے ذریعے مطابقت پیدا کرنا ہی مسئلہ صداقت کا واحد حل ہے۔

۳۔ ایک قابلِ حقیقت کا انکار صداقت

مسئلہ صداقت یہ نور و خوض کرنے کی وجہ سے بعض تنقید کو یقین پیدا ہو گیا ہے کہ اگر مسئلے کا واحد حل یہی ہے کہ اس امر سے انکار ہی کر دیا جائے کہ صداقت جیسی کوئی چیز وجود بھی رکھتی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے یہ انکار ہی صداقت کا جمعِ نظریہ ہے، حقیقہ

۷۔ رواجِ زخمِ فطرت و ذہن میں لے ہوئے ہیں (Principles of Reasoning) —

(محول استدلال) میں کہ ہے اس کو، کچھ اتنا عربیہ تا یہ صفحہ ۲۵۱ (۱۸۷۱)

کی صداقت کا یہ ایک عجیب استبعاد پسند نظریہ ہے۔ اس انتہائی نظریے کا بہترین نمائندہ ای۔ بی۔ تھیوڈور ڈی لاگیو نامی تھا جس کی بیوقوف موت کی وجہ سے امریکی فلسفے کو سخت نقصان پہنچا۔ ایک مضمون میں (جو شاید اس کا آخری مضمون تھا جس کو اس نے اشاعت کی خاطر لکھا تھا) ڈی لاگیو نامی نے اس نقطہ نظر کی حمایت کی ہے۔ وجود حقیقی کے علم کو وہ ایک وہی یا خیالی چیز قرار دیتا ہے۔ تمام غور و فکر کی ابتدا انسانی تنصبات اور اعتیادی توقعات سے ہوتی ہے جن کو فکر حل بجانب ثابت کرنا چاہتی ہے ہم ایک یقین کی تائید دوسرے یقینات کی طرف رجوع ہو کر کرتے ہیں۔ ایک ہی معیار ہوتا ہے اور اس مبہم و متغیر معیار کو ہمارے عام یقینات فراہم کرتے ہیں۔ اور آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ دوشلوں سے فلاسفہ کی ایک اہم مصروفیت یہ ہے کہ صداقت کی ماہیت کو دریافت کریں۔ بغیر کسی سوال یا شک کے یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ صداقت کی کوئی ماہیت بھی ہوتی ہے، یعنی ایک ایسی خصوصیت مشترکہ پائی جاتی ہے جس کو تمام قضایا بے معیہ رکھتے ہیں اور تمام قضایا بے کاؤبہ نہیں رکھتے میرا یہ یقین ہے کہ یہ مفروضہ بے بنیاد ہے۔ صداقت کی کوئی ماہیت نہیں اور کوئی ایسی خصوصیت نہیں جو تمام صحیح قضایا میں مشترک ہو اور ان کے ساتھ مختص ہو۔ میرا یقین ہے کہ صداقت ایک ایسا لفظ ہے جو صرف استعمال ہی میں معنی دیتا ہے۔ جب کسی قضیے کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے تو ہم جانتے ہیں کہ اس کہنے کا کیا مطلب ہے لیکن جہاں تک کہ میں اس معاملے کو سمجھا ہوں، میری رائے میں عام صداقت کے کوئی معنی نہیں، نظریہ صداقت کی کوئی جگہ نہیں۔ ڈی لاگیو نامی کہتا ہے کہ یہ شبہ کہ صداقت کا وجود ہی نہیں پایا جاتا اس کے دل میں اس لیے پیدا ہوا کہ اس نے یقینیت اور تصوریات مطلقہ کے حامیوں کا طویل مناقشہ دیکھا جو محض لاعلمی اور کربانانہات میں جا کر ختم ہو گیا، ڈی لاگیو نامی تک کہتا ہے کہ دونوں فریق انتہائی تنافضات کے ارتکاب کے مجرم ہیں اور مناقشہ ایک وہی شے کے متعلق تھا۔

۱۹۵

۱۔ دیکھو تھیوڈور ڈی لاگیو: کا مضمون (Contemporary American Philosophy) (۱۹۵۲ء)

۲۔ جلد اول صفحہ ۴۱۲ (سیکشن کہتی)

۴۔ ایک قابل حقیقت صداقت کا وہ نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔



جے۔ لوون برگ کہتا ہے کہ وہ ایک 'یقین' عامی حقیقت ہے سلسلہ صداقت پر بحث کرتے ہوئے وہ صداقت کا ایک نہایت دلچسپ اور اہلی نظریہ پیش کرتا ہے جو کثرتیت پر مبنی ہے۔ اس کا دھڑی ہے کہ 'صداقت کی جڑیں جہاز گونہ' ہیں، اور قدیم (کلاسک) نظریات میں سے ہر ایک نظریے کی نمائندگی ایک ایک جڑ سے ہوتی ہے۔ وہ اپنی توضیح کا آغاز ماہیت تصدیق کی تحلیل سے کرتا ہے اس کو وہ فلسفے کے نہایت مشکل مسائل میں سے ایک مسئلہ قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق صداقت حقیقت کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ یہ تلاش حقیقت میں صداقت کا ذریعہ ہے۔ لیکن یہ کسی طرح سادہ نہیں۔ وہ ایک مرکب کل ہے جو چار اجزاء میں قابل تحلیل ہے۔ (۱) ہر تصدیق کسی شخص کے یقین کا اظہار ہوتی ہے۔ یہ شخصی حیثیت تصدیق کی ماہیت کا ایک اہم حصہ ہے اور اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ (۲) ہر تصدیق اس یقین کا جس کا یہ اظہار ہے 'ایک عقلی بیان ہے'۔ وہ یقین کے معنی کے ظاہر کرنے کے لیے علام کا استعمال کرتی ہے اس لیے یہ تصدیق کی 'صورتی حیثیت' ہے۔ (۳) تصدیق وہ ہے جس پر ایک شخص یقین کرتا ہے اور وقوف کے نتیجے کے طور پر اس کا اقرار کرتا ہے اور یہ وقوف تصدیق کی 'عملی حیثیت' ہے۔ (۴) ہر تصدیق اس شے کا بیان ہے جس سے یقین کرنے والا واقف ہے جو یا تو ایک معروض ہے یا ایک موقع۔ بیان تصدیق کی 'مادی حیثیت' ہے۔ بعد ان برگ کی رائے ہے کہ ہر باطنی تصدیق میں یہ چاروں حیثیتیں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ یہ قابل امتیاز ہیں لیکن قابل انفصال نہیں۔

اگر اب ان چاروں حیثیتوں سے کسی ایک کی تجزیہ کر لی جاتی ہے اور آئی کو باقی
کل تصدیق بنادیا جاتا ہے تو جس صداقت کا ایک نظریہ حاصل ہوتا ہے اور اسی
طریقے سے صداقت کے چار روایتی نظریوں میں سے ہر ایک نظریہ پیدا ہوا ہے۔
صداقت کا نتیجی نظریہ یقین کو مرکزی قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے ”وہ یقین
جس کا نفاذ موثر باعمل موجب صحیح طور پر موثر قرار دیا جاتا ہے“ یہاں عملیت معیار قرار
پاتی ہے۔ چونکہ یہ نظریہ صحیح طور پر غلط پرزور دیتا ہے اس لیے لوون برگ اس کو
صداقت کا نظری نظریہ کہتا ہے۔ صداقت کا صوری توافقی والا نظریہ تصدیق کے صوری
حیثیت کی تجزیہ کرتا ہے۔ اس کی رو سے وہ تضایا یا تیقات صحیح ہیں جو ایک دوسرے
سے موافقت رکھتے ہیں۔ یہاں صداقت تضایا کا ایک مستقل نظام ہے اور اسی
وجہ سے لوون برگ اس کو صداقت کا اسمی نظریہ کہتا ہے لیکن جو لوگ وقوت
کی حیثیت کو بنیادی قرار دیتے ہیں وہ صداقت کو وقوت ہی کی ایک غیر منفک صفت
کہتے ہیں۔ یہ بدابست کا روایتی نظریہ ہے جس کو لوون برگ صداقت کا صغتی نظریہ
کہتا ہے، کیونکہ یہ صداقت کو ایک صفت قرار دیتا ہے اور صفات کے نام صغتی ہوتے ہیں
نہ کہ اسمی۔ روایتی نظریہ تطابق صداقت کو تصدیق اور اس مواد کے درمیان ایک
اضافہ قرار دیتا ہے جس کا تصدیق میں اقرار کیا جاتا ہے۔ اس لیے وہ تصدیق کی
بادی حیثیت کو تصدیق کی بنیادی ماہیت قرار دیتا ہے۔ لوون برگ اس کو
(Bi-prepositional) اور وصلتی نظریہ صداقت (Hyphenated) کہتا ہے۔
ان ناموں کی صحت پر تو جو کیے بغیر ہیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہم جائز طور
پر ان انواع میں سے صداقت کو کسی ایک کے ساتھ متحد کر کے دوسرے انواع
کو اس سے خارج نہیں کر سکتے لیکن ہم اس کو اسی وقت اچھی طرح تسلیم کر سکتے ہیں
جب ہم صداقت کو ”مسئلہ“ اور ”حل“ کے درمیان ایک نرم اور قابل تغیر اضافہ
قرار دیتے ہیں۔ اس قابل تغیر اضافہ صداقت کی ایک درجے پر کو صحیح طریقے سے
اس طرح توجیہ کی جاسکتی ہے کہ اس کو اضافہ عملیت قرار دیا جاسکتا ہے دوسرے
درجے پر اس کو ربط و اضلی تیسرے پر بدابست اور چوتھے پر تطابق۔ ”متناقض“ اور
کے تنوع و اختلاف میں کوئی ایسی چیز ہے جو ہمیں اس قدر پریشان کرتی ہے مجھے تو

دنیا احمد زندگی پر مختلف نظائر سے نگاہ ڈالنے میں کسی قسم کا تردد نہیں ہوتا، اور مجھے شرم بھی نہیں محسوس ہوتی اگر میں ان تمام کو ایک کامل و مطلق تیکنیکی مجموعہ نہ کر سکوں۔ اور میں کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ کوئی سخت انتخاب کروں یا ان کو ایک اعلیٰ ترکیب میں متحد کر دوں۔ میں ان تماموں کو اتنے ہی مناسب اور اتنے ہی ضروری پاتا ہوں جہاں میں نے کوئلہ، برگ کے نظریے کو صداقت کا کثیریتی نظریہ اس لیے کہا ہے کہ وہ اس رائے کی تردید کرتا ہے کہ صداقت کی کوئی ایسی ہی نوع ہو سکتی ہے جو مذکورہ بالا چاندلہ انوار کو یکجا متحد کر سکے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ یہ چاروں انواع ایک جیسی صداقت رکھتی ہیں اور فلسفی کو چاہیے کہ ان کو ان کی ظاہری قیمت ہی پر قبول کر لے اور کسی واحد نظریہ صداقت میں ان کو ترکیب دینے کی کوشش نہ کرے۔ میں سمجھتا ہوں کہ کوئلہ، برگ کے اس مباحثے سے یہ بات واضح ہے کہ وہ نظریہ تطابق کو دوسرے تین نظریوں سے صداقت کی کسی قدر اعلیٰ صورت قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ ہر نظریے کو تجربے کے ایک مختلف درجے کے لیے صحیح سمجھتا ہے، اور اعلیٰ ترین درجہ تقسیم حق اور اس مواد کے درمیان تطابق قائم کرتا نظر آتا ہے جو اس تصدیق میں بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ حقیقت اور خطا

غالب علم اب خطا یا غلطی کے ان مختلف نظریوں کو خود دریافت کر سکتا ہے جو صداقت کے ان مختلف نظریوں کے مقابل رکھے جاسکتے ہیں جن کی حقیقتہ نے

۱۔ دیگر کوئلہ، برگ کا مضمون (Contemporary American Philosophy) میں

جلد دوم، نمبر ۲۷ (میاکلن) اور اس کا ایک مضمون میں کا عنوان (The Four fold Root of truth)

۲۔ سندیل کا کتاب میں (The University of California Publications in Philosophy)

جلد دوم، صفحہ ۱۰ تا ۱۱

حیات کی ہے۔ اگر نذر کی رائے میں غلطی یا خطا ہمیشہ صداقت سے ملی ہوتی ہے اور وہ ایک جزئی صداقت ہے۔ ”وہی غلطی اس وقت ہوتی ہے جب غلط تصدیق خود ذہن کا ایک حقیقی نتیجہ ہوتی ہے۔“ رسل اور ایٹن کے نزدیک غلطی کی وجہ یہ ہے کہ بیان یا مجموعہ علامات اور اس حقیقت کے درمیان کوئی تطابق نہیں ہوتا جس کے طرف یہ اشارہ کرتے ہیں۔ روجرز کہتا ہے کہ ”امتیحادی حقیقت نے غلطی کی جو تعریف کی ہے وہ مختصراً یہ ہے: جب ہم کسی شے کو جانتے ہیں تو ہم ایک ”عین“ کو (یعنی کسی خصوصیت یا مجموعہ خصوصیات کو) کسی حقیقت کے طرف منسوب کرتے ہیں جو علم کے فعل سے مستقل و غیر متجانس طور پر وجود رکھتی ہے۔ اور چونکہ صداقت اس عین اور حقیقت کی اس خصوصیت کی وحدت ہے جس کے طرف اشارہ کیا گیا تھا، اس لیے غلطی اس وحدت یا اتفاق کے فقدان کو تعبیر کرتی ہے۔ یہ کسی تصوری خصوصیت کا ایک ایسی چیز کی طرف منسوب کرنا ہے جس کو ہم غلطی سے حقیقتی فرض کر لیتے ہیں یا حقیقت سے غیر مناسب خصوصیت کا مناسب خصوصیت کی بجائے منسوب کرنا ہے۔“ ڈی لائیونہا کی انگار صداقت سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو غلطی ہی نہیں یا تمام انسانی علم غلط ہے۔ لوون برگ کے نظریے کی روش غلطی کی تعریف صداقت کے چاروں نظریات میں سے ایک نظریے کے لیے مختلف ہوگی، لیکن ہم یہاں ان تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

باب (۵)

مسئلہ بدن و ذہن کا حل حقیقت کی رو سے

۱۔ حقیقتی ہمہ روحیت

حقیقتی ہمہ روحیت کا بانی مسلک فطرت کا مشہور نفسی و بطبی، آری کل فطر و صفا جو انگلستان میں پیدا ہوا (۱۸۴۱ء تا ۱۹۱۸ء)۔ اس نے احساس باطنی کو حقیقت کی اصل و ماہیت قرار دیا۔ جس شے کا ہم احساس کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں وہ دیکھنے والے کے لیے ایک عینی یافت ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارے دماغ اور فطرت میں ایک تسلسل ہے اور ہمیں اس کی باطنی رُخ کا تجربہ احساس کی حیثیت سے ہوتا ہے، اس لیے ہم اس تصور کو دماغ سے لے کر تمام فطرت تک وسیع کر سکتے ہیں اور ہر چیز کے متعلق یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس کی کہہ و ماہیت دراصل احساس ہے۔ تاہم یہ احساس فرد انسانی کے ذہن کی طرح واحد و بنویٰ تصور نہیں۔ فطرت کے متعلق ہمیں یہ قیاس کرنا چاہیے کہ وہ دراصل مواد ذہن کے متفرق، سادہ چھوٹے چھوٹے پیکڑوں پر مشتمل ہے۔ لہذا ان کو مختلف انواع کی وحدتوں اور ترکیب و اختلاط کے درجوں میں جمع کرنا ہے۔ کل فطر کا

یہ مواد ذہن والا نظریہ بہت پیچیدہ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہی اُس ہمہ روچیت کا اصل اخذ ہے جس کی ہمہ جہت حاکمیت کرتے ہیں۔

گو ولیم جیمز نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر تنقید کی اور اس کو رد کر دیا لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ خود یہ مانتا تھا کہ جن موجودات کا کسی ذات مدد سے تجربہ نہیں ہوتا وہ خود تجربات کے حامل کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ دیکھو اوپر صفحہ ۱۳۰) اس طرح وہ اپنے انتہائی تجربیت والے نظریے کی ایک ایسی توجہ پیش کرتا ہے جو ہمہ روچیت پر مبنی ہے۔ سی آے اسٹرانگ نے جو جیمز کا یہ جو شش مداح اور گہرا طالب علم تھا۔ اس خیال کو تکمیل دے کر ہمہ روچیت کا ایک متواتر نتیجہ پیش کیا ہے۔

(Essay on the Natural Origin of the Mind)

(ذہن کے مبدا فطری پر مضامین) (میاکلن ۱۹۳۰) میں اسٹرانگ نے ان اعتراضات سے بحث کی ہے جو جیمز نے کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے پر عاید کیے تھے اور بتلایا ہے کہ یہ اعتراضات وار و نہ کیے جاتے اگر جیمز اور اکات اور افعال و قوت اور نفس میں، قوت اور معطیات حواس کے درمیان امتیاز قائم کرتا۔ اسی لیے وہ کلفرڈ کے مواد ذہن والے نظریے اور جیمز کی ہمہ روچیت میں توفیق و تلفیق پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

(Why the Mind has a Body) اسٹرانگ کی ایک ابتدائی زمانے کی کتاب

(ذہن بدن کیوں رکھتا ہے؟) (میکلن) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کلفرڈ کا مواد ذہن والا نظریہ ہمہ روچیت کی ایک متواتر صورت تھی، کیونکہ وہ شعور اور دماغ کے درمیان علی تعلق کے ہونے سے انکار کرتا تھا۔ یہ دو عمل بغیر ایک دوسرے کو متاثر کرنے کے ساتھ ساتھ جاری رہتے ہیں، اور یہ بحث متوازنیت ہے۔ اسٹرانگ کلفرڈ کے نظریے کو ہمہ روچیت کہتا ہے اور وہ فشنر، اور خصوصاً پاؤسن اور جی آئیٹ اسٹارٹ کے رین منٹ ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ وہ اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ ”اس بارے میں میری بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس تصور کی تکمیل ذہنی علیت والے مفروضے کے حدود میں کی ہے (ریسائیج)

لے جیمز وائس، لائلڈ میں نفع کی جی الا قی کا غریب کے دوسرے اجاس میں اسٹرانگ نے غلط پڑھا تھا

اپنی ایک بعد کی کتاب میں (The Origin of Consciousness) میں لکھتا ہے:
 اسٹرانگ مسئلہ ذہن و بدن کی دو اہم سوالات میں تحلیل کرتا ہے: (۱) کیا ذہن و بدن ایک
 دوسرے پر عمل کرتے ہیں، اگر ایسا ہے تو ان کے عملی اثر کی جہت کیا ہے؟ یہ طلیت کا
 سوال ہے؛ اور (۲) بحیثیت موجودات ذہن و بدن کا کیا تعلق ہے؟ یہ وجوداتی
 سوال ہے۔ روایتی نظریات کا زیادہ تر تعلق پہلے سوال سے رہا ہے، چنانچہ
 متنازعت علی اثر کا انکار کرتی ہے؛ اور مادیت اپنے اس نظریے میں کہ دماغ شعہ
 کو پیدا کرتا ہے، یکجانبی اثر کا دعویٰ کرتی ہے اور تعالیت و جہانی تاثر پر اصرار
 کرتی ہے۔ ہمہ روچیت زیادہ تر دوسرے سوال سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے کیا کہ
 ہم نے تصویر پر ہمہ روچیت کی بحث میں پڑھا ہے، ایک شخص ہمہ روچیت کا قائل
 ہو سکتا ہے اور ساتھ ساتھ بدن و ذہن کے ربط علی کے متعلق مختلف نظریات کو
 مان سکتا ہے۔

تاہم علی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اسٹرانگ ہمہ روچیت کو تعالیت، مادیت،
 اور متنازعت سے ایک علیحدہ نظریہ قرار دیتا ہے وہ ہمہ روچیت کی خصوصیت کے ساتھ
 سفارش کرتا ہے کیونکہ یہ ان مینوں نظریات کی ایک اعلیٰ ترکیب ہے۔ چنانچہ وہ
 لکھتا ہے: "جس وقت میری دوسری کتاب لکھی گئی میں جانتا تھا کہ یہ چوتھا نظریہ توازیت
 کی تعلیق، اگر تعالیت سے نہیں، تو کم از کم تعالیت کی ایک نوع سے ضرور کرتا ہے۔
 کیونکہ گو اس کی رو سے ذہن (جیسا کہ متنازیت کا دعویٰ ہے) دماغ پر مرکز عمل نہیں
 کرتا (کیونکہ یہ خود وجود ہے یا وجود کا ایک حصہ جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوا ہے تاہم
 یہ ان موجودات کے ساتھ ضرور تعامل قائم کرتا ہے جو بدن کے غیر دماغی حصے کے طور پر
 پیدا ہوئے ہیں اور ہرگز موثر یا فعال نہیں ہوتے، اس لیے نفسی فعالیت کا احساس کی
 تعالیت قائل ہے) منصوبی کے ساتھ استحکام ہو جاتا ہے جب سے کہ میری کتاب

بقیہ حاشیہ سو گزشتہ جہن کا مضمون تھا (Quelques Considerations sur Le Panpsychisme)

(جہد جہت و جہت فعلت) اور اس سے متعلق غرضی (آل) جہدیت کا مفروضہ کے برہن منت ہونے کا اعتراف کیا ہے

شایع ہوئی ہے یہ بات صاف طور پر میری سمجھ میں آگئی ہے کہ اگر وہ چیز جس کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں ذہن یا روح، بحیثیت ایک وجود کے نہیں بلکہ شعور کے ہے یعنی بحیثیت فعلیت و قوت کے تو اس بارے میں شعوری شین والے، نظریے کا بیان صحیح ہے، اور اس کی ہمارے چوتھے نظریے کی رو سے دوسرے دو نظریات سے لطیف بھی ہوتی ہے: شعور (تال کا معطیہ نہیں بلکہ تفاعل) درحقیقت دماغ یا اس شے کے عمل کا جو بطور دماغ ظہور پذیر ہوتا ہے، ایک انفعالی نتیجہ ہے اور اتنا ہی جامد عديم الحركت و غیر موثر ہے جتنا کہ ایک نہایت ترقی یافتہ مادہ پرست چاہتا ہے۔ اس طرح سمجھ رو حیت کا نظریہ دوسرے تینوں علی نظریات کو اپنے اندر جمع کرتا اعدان کی تلیق کرتا ہے، اور یہ ایک نفسی طبیسی نظریے کے لیے کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ (صفحہ ۳۰ و ما بعدہ)۔

تاہم دوسرے مسئلے کو ہمہ رو حیت کسی اور نظریے سے زیادہ بہتر طریقے پر حل کرتی ہے، اور اس مسئلے کا حل بہ نسبت علی مسئلے کے حل کے نفس و بدن کے مسئلے کے حل کے لیے زیادہ اہم بھی ہے۔ اسٹرانگ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس کی ابتدائی کتاب میں اس مسئلے کا جو اس نے جواب دیا نقادہ بہت زیادہ تصدیق پسند تھا۔ اپنی بعد کی کتاب میں اور اک بدیہی کے نظریے کے بجائے اور اک تصدیقی نظریے کو رکھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے نظریے کے تصوری جملان کو دور کر دے اور ہمہ رو حیت کی ایک متواتق حقیقی صورت پیش کرے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: ”مروجہ طریقے کی بنا پر میں یہ خیال کیا کرتا تھا کہ شعور ذہن کا جوہر ہے، لیکن اب میں یہ دیکھتا ہوں کہ ایک شے جس کو مجھے احساس کہنا چاہیے اور جو مواد ذہن کے سوا کچھ نہیں، ذہن کا جوہر ہے، اور شعور اس کا محض ذلیفہ ہے۔ جو شے میں تافل سے معلوم ہوتی ہے وہ شعور نہیں بلکہ احساس ہے“ (صفحہ ۱۱) اس بیان سے ظاہر ہے کہ اسٹرانگ کا نقطہ نظر یا دھن کی قسم کی ہمہ رو حیت کی بہ نسبت کلفز کے مواد ذہن والے نظریے سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی تصدیق اس کے اس مزید بیان سے ہوتی ہے: ”اگر اس نظریے کو ماننا ہے تو یہ کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ روح ایک ساتھ روحانی بھی ہے اور متمد بھی (صفحہ ۱۳) موجودہ زمانے میں اسٹرانگ کا تلبہ کہ

باب

وجود صرف ایک شے کا ہے، اگر اس پر باطن سے نظر ڈالی جائے تو وہ احساس ہے اور اگر خارج سے دیکھا جائے تو ایک دماغی عمل۔ اس نظریہ (مہرہ روحیت) کی اصل ماہیت یہ ہے کہ یہ اس وجود کو جو ادراک حواس سے ہیں معلوم ہوتا ہے (اور ادراک کے وقت عمل دماغی نظر آتا ہے) اس وجود سے ایک کر دیتا ہے جس کا پس تال سے علم ہوتا ہے (صفحہ ۱۲) اس طرح دیتا ہے جواب اسٹرنز کے دوسرے سوال کا، اور یہ مہرہ روحیت کی حقیقی صورت کی ایک کامل تفصیل ہے۔

یہ امر دلچسپی سے غالی نہیں کہ اسے ایس اڈنگٹن نے کتاب (The Nature of the Physical World) (طبعی دنیا کی ماہیت) میں کلفرڈ کے مواد و ذہن والے نظریے کی تائید کرتا ہے۔ وہ پسندیدگی کے ساتھ کلفرڈ کے اس مشہور مقولے کو پیش کرتا ہے: "احاسات کا تسلسل جو شعور انسانی کی تشکیل کرتا ہے وہ حقیقت ہے جو ہمارے ذہنوں میں انسان کے دماغ کا ادراک پیدا کرتا ہے" اڈنگٹن کہتا ہے کہ جس شے کا ہیں طبعی صورت میں تجربہ ہوتا ہے اگر ہم اس کے مبدا کی یہ توجیہ کریں کہ اس کی "فطرت ایسی ہے کہ وہ خود کو ذہنی فعلیت کی حیثیت سے ظاہر کرنے کے قابل ہے" یا "کچھ ایسی روحانی فطرت رکھتی ہے کہ اس کی اہم خصوصیت فکر ہے" تو ہم اپنے کو حق بجانب پائیں گے۔ یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ فطرت طبعی کی جدید توجیہات زیادہ تر مہرہ روحیت پر مبنی ہیں، اور اس کے برخلاف حیات نفسی کی جدید توجیہات زیادہ تر کر واریت پر منحصر ہیں اور مخالف روحیت۔ چنانچہ یہ واقعہ کہنہ لڑ کے دعوے کی تائید کرے کہ عنقریب ذہن و بدن کے ربط کے متعلق ایک عظیم الشان انکشاف ہونے والا ہے۔

۲۰۳

۱۔ اے۔ او۔ لوجائے نے اپنی کتاب (The Revolt Against Dualism) (ثبوت کے خلاف بغاوت) میں (صفحہ ۲۰، دہرہ پر) (ادین کوٹنکپی) میں اس عبارت کو زیادہ تفصیل سے نقل کیا ہے اور اس پر تنقید کی ہے کلفرڈ کی عبارت کو دوجائے نے صفحہ ۱۴۸ (نوٹ) میں نقل کیا ہے۔

۲۔ ویکٹر ڈیوڈ کولہر (W. Kohler) کا مضمون اپنی ریویو میں (Yale Review) جلد ۹، صفحہ ۵۶ تا ۵۷۔

ب

۲۔ جدید حقیقت کے حامیوں کا عمودی متراس والا نظریہ

ای بی ہولٹ نے بدن و ذہن کے تعلق کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جو امریکی جدید حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے وہ اپنی کتاب (Concept of Consciousness) (نفس و شعور) میں اپنے اس دلچسپ نظریے کے ماخذ کا ذکر کرتا ہے۔ ایک ماخذ تو جوہرِ نفسی اونیڈیس کے تصانیف ہیں جس کا ”تجربہ محض والا فلسفہ“ اپنی تعمیر اس بنیاد پر قائم کرتا ہے کہ بالمشائی و خارجی تجربے میں کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ حقیقتِ جدیدہ کے قائل اس انکار میں اونیڈیس کے ہم زبان ہیں۔ ماتخ کی کتاب (Analyses of Sensation) (تحلیل احساسات)، بالخصوص ”مخالف مابعد الطبیعیات مقدمات“ اور جیمس کے مضامین جو دوبارہ کتاب کی شکل میں بہرمان (Essays in Radical Empiricism) (مضامین انتہائی تجربیت) شائع ہوئے، وہ دوسرے ماخذ ہیں جن کا ہولٹ خصوصیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے۔ جیمس کی کتاب میں اس اسی تصور و ہوادے جس کو وہ ”تجربہ محض“ کہتا ہے جس میں تمام مہر بنی الزوال اشیاء کی تشکیل ہوتی ہے جن میں متفرق انسانی شعور بھی داخل ہیں۔ اپنی کتاب کے دیباچے میں ہولٹ اپنا ایم سفر کو اس فیصلیت سے متصف کرتا ہے کہ اس نے تجربہ محض کا نام لے ہر موجودات رکھا اور لفظ ”بے ہرہ“ کے یہ معنی لیے کہ یہ موجودات نہ ذہنی ہیں نہ طبیعی۔ یہ یہ طریقہ ممکن ہے کہ ہر موجودات کے اس نظریے نے (تقلیدیت) جس کو پہلی مرتبہ جیمس نے پیش کیا امریکی جدید حقیقت کے حامیوں اور برٹنڈل پر کافی اثر کیا ہے۔ جس طریقے سے کہ ہولٹ اس نظریے کو مسئلہ بدن و ذہن کے حل کے لیے استعمال کرتا ہے اس پر اب ہم غور کرنا چاہیے۔ ہولٹ کہتا ہے کہ اس تصور کو ترک کر دینا چاہیے کہ تمام موجودات کے تحت ایک مشترک جوہر پایا جاتا ہے۔ اس افروض ہی کے ماننے کی وجہ سے

ایک طرف تو روحانیت پیدا ہوتی ہے اور دوسرے طرف مادیت۔ دائرہ وجود جو اس کا دائرہ نہیں بلکہ وہ محض بے ہمہ وجودات کی ایک جماعت ہے جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے زیادہ تر منطقی یا عقلی ہیں نہ کہ جوہری یا مادی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے ہمہ کائنات ذہنی و مادی اشیاء پر کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔ ہیں ان موجودات کو جن سے دائرہ وجود کی تشکیل ہوتی ہے ترکیب و انحطاط میں مختلف درجوں کا سمجھنا چاہیے۔ سادہ بے ہمہ موجودات اضافات ہوتے ہیں جیسے مینیت، اختلاف، عدد، نفی اور یہ وہ تمام موجودات ہیں جو نسبتاً کلی ہیں، اور جن کا مقابلہ ان سے کیا جاسکتا ہے جو جزئی ہیں اور نسبتاً مقرون۔ جب موجودات زیادہ مرکب بن جاتے ہیں تو نئی اشیاء پیدا ہوتی ہیں۔ طبیعی اشیاء اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا انحطاط یکساں اور یکساں کی دنیا کی ترکیب ہوتی ہے۔ ذی حیات موجودات اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب یہ ترکیب یا انحطاط حیاتیات کے دنیا کی ہوتی ہے۔ ذہن اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب یہ نفسیات کے دنیا کی ہوتی ہے اور ہولٹ سمجھتا ہے کہ یہ بے ہمہ وجودات ایک متعہ نظام میں اس قدر عجیب و غریب طریقے سے برہنہ ہیں کہ ان میں سے سادہ وجود بغیر کسی فصل یا عدم تسلسل کے ترقی پا کر زیادہ مرکب بن جاتا ہے حتیٰ کہ مقرون سیول کا نامتناہی متعہ پیدا ہو جاتا ہے (صفحہ ۱۶) بے ہمہ موجودات کے تدریجی تسلسلے کا اس قدر بیان کافی ہے جو ہولٹ کے پیش کردہ ذہن یا شعور کے عمودی ترہن والے نظریے کی گویا بعضی زمین ہے۔

عمودی تراش سے ہولٹ کی مراد ایک ایسا قابل تبصرہ حجتہ ہے جو کسی طریقے سے کل کے ساتھ عضوی طور پر مربوط نہیں۔ وہ تصور یہ ہے کہ اضافات باطنی والے نظریے کا انکار کر رہا ہے۔ اس کی دی ہوئی مثالیں یہ ہیں: ڈاک کے اسٹامپ جمع کرنے والے کے الیم میں سیاہ رنگ والے اسٹامپ، زمین کے عمودی سطح پر پڑے ہوئے مادی ذرات وغیرہ، لیکن ہر عضویت اس قسم کی عمودی تراش ہے کہ عضویتیں ماحول کی چند خصوصیات کا جواب دیتی ہیں اور چندہ کا نہیں۔ اس جواب یا رد عمل کی میکائینک حیوانات میں ان کا نظام عصبی ہوتا ہے (جو حیوانات کے نظام عصبی سمجھتے ہیں)، لیکن نباتات بھی انتخابی طور پر اپنے ماحول کا جواب

دیتے ہیں۔ نباتات میں جواب دینے کی پیشہ کاری میکا نہیں ہوتی جن سے وہ (مثلاً) باجہ وزن، آفتاب، گرمی، وغیرہ کے اثرات کا جواب دیتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک پودے کے ماحول کے کسی عمودی تراش کا تعین کرتی ہے۔ لیکن نباتات حسیات ایصال اور سکڑاؤ کے آلات رکھتے ہیں جن سے ان کے ماحول کے دوسرے عمودی تراش حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان تمام عمودی تراشوں کو یکجا رکھیں اور ان کو ایک خیال کریں تو پھر کسی مخصوص پودے کی حالت میں وہ کمال عمودی تراش جس کا اس طور پر تعین ہوا ہے اس پودے کے تمام یا تقریباً تمام ماحول کی تشکیل کرے گا جو اس کے لیے وجود رکھتا ہے۔ اس پودے کے لیے اطراف کی دنیا کے کوئی حصہ وجود ہی نہیں رکھتے۔ تاہم پودا ہمیشہ ایک خصوصیت کے موجود ہوتا ہے جو اس موثر ماحول سے ایک جدا چیز ہے“ (صفحہ ۷۵ء وابعده)۔

اب حیوان کی عمودی تراش پودے کے عمودی تراش کے مثل ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اس کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یعنی ماحول کے اشیاء کی زیادہ تعداد اس میں شامل ہوتی ہے۔ لیکن وہ اشیاء جن کا جواب پودا دیتا ہے تمام کی تمام طبیعی نہیں ہوتیں گو ہم پودے اور اس کے ماحول دونوں کو طبعی کہتے ہیں۔ لہذا پودے کی عمودی تراش اتنی ہی بے ہمد کثرت ہے جتنا کہ ایک خالص ریاضیاتی نظام تاہم جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، صرف یہی عمودی تراش پودے کے ماحول کے طور پر پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ پودا ایک خالص بے ہمد دائرے میں رہتا ہے واقعات کو مبالغے کے ساتھ بیان کرنا نہیں بلکہ لازمی طور پر عقل و فہم عام کا ساتھ دینا ہے“ (صفحہ ۱۷۹) یہی حال حیوانی خصوصیت کا ہے نیز انسانی ذہن کا بھی اشمک انحصار نظام معیسی پر ہے۔ لیکن وہ نظام معیسی کے اندر نہیں ہوتا اور نہ ہی دماغ میں ممکن ہوتا ہے شعور ماحول کی ایک عمودی تراش ہے۔ اب یہ بے ہمد عمودی تراش جو نظام معیسی سے خارج ہوتی ہے اور ان طبعی و غیر طبعی اشیاء کے بے ہمد عناصر سے مرکب ہوتی ہے جس کا نظام معیسی کسی مخصوص رد عمل سے جواب دیتا ہے۔ یہ بے ہمد عمودی تراش میں کہتا ہوں کہ ان اشیاء کی فہرستہ کے بالکل مطابق ہوتی ہے جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ ہم ان کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ بے ہمد عمودی تراش جو

باب

اضطرابی قوس کے مخصوص رد عمل سے متعین ہوتی ہے نفسی دائرہ ہے یہ احساسات اور اکاوت و تصورات کی کثرت ہے یہ شعور ہے (صفحہ ۱۸۲)۔

ہولٹ کا خیال ہے کہ شعور مکانی و زمانی طور پر مستند ہے۔ وہ اس کی توضیح کے لیے ایک دلچسپ تشبیل کا استعمال کرتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک کاغذ کا تختہ ہے اور اس میں ایک سوراخ ہے۔ اور فرض کرو کہ یہ سوراخ شکل و مقدار میں بدلتا جاتا ہے اور یہ تختہ ایک نکتے کے اوپر حرکت کر رہا ہے۔ اب مقامات کا وہ مجموعہ جو سوراخ میں سے دکھائی دیتا ہے شعور کی طرح ایک کثرت ہو گا جو مکانی امتداد رکھتا ہو گا اور ساتھ ساتھ مکان میں تحریک ہو گا۔ (صفحہ ۲۱۱) اس نقطہ نظر سے وہی بے ہمہ موجودات اس وقت شعور یا ذہن ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی نظام عصبی کے رد عمل سے ہوتا ہے اور طبعی اس وقت ہوں گے جب ان سے اس عمودی تراش کی تشکیل ہوگی جس کا تعین کسی دوسری میکانشیت یا نقطہ ماسک سے ہو گا۔ دونوں ذہنی و عمودی تراشیں بے ہمہ موجودات کی اسی کائنات کے حصص ہیں۔

۳۔ مسئلہ بدن و ذہن کا وہ حل جو ارتقاء بالذہن کے حامیوں نے پیش کیا ہے

سایمون ویل الکنز نڈر کو اعتراف ہے کہ ہولٹ نے شعور کا عمودی تراش والا جو نظریہ پیش کیا ہے (جس کو الکنز نڈر سرچ لائٹ کا نظریہ کہتا ہے کیونکہ ہولٹ نے شعور کو سرچ لائٹ کے میدان سے تشبیہ دی ہے) اتنا سادہ ہے کہ انسان اس کو قبول کرنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ واقعات سے بھی اتنا قریب ہے کہ اس کا قلب اس کی طرف ہر وقت مائل ہوتا ہے اور تیر غیب ہوتی ہے کہ اس کو قبول کر لیا جائے تاہم وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ ہم سب یہ

جانتے ہیں کہ ہر شے جس کا ہمیں شعور ہوتا ہے ہمارے تجربے سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر شعور بعینہ وہی ہے جو عموماً تراش ہے تو پھر ہمیں اس معنی میں شعور ذات کہتے ہوتا ہے کہ ہم اپنے ذہنی افعال سے متمتع ہوتے ہیں ہر شعور کا ہر نسل شعور ذات ہے اس میں نہیں کہ یہ اپنی ذات پر غور و فکر بھی کرتا ہے، کیونکہ اس کا تو انکار اس کو متمتع کہنے ہی سے ہوتا ہے، بلکہ اس معنی میں کہ جب بھی ہم کو علم ہوتا ہے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمیں علم ہو رہا ہے، یا یوں کہو کہ جاننا اور یہ جاننا کہ ہم جان رہے ہیں انہوں ایک ہیں۔ ۲۰۴
اب اگر شعور کا تعلق جسمی رد و عمل سے نہیں ہوتا بلکہ اس تراش عموماً سے جو اس سے جمیعت کل لازم آتی ہے تو پھر کوئی شے بھی میری شے کیسے ہو سکے گی؟ تاہم یہ تو یہی بتلاتا ہے کہ یہ میری شے ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ الگ نذر میں امر پر آمادہ نہیں کہ وہ ہولٹ کے اس انکار کو تسلیم کر لے کہ باطنی تجربے کا وجود نہیں یا یہ کہ باطنی تجربے کی تحویل خارجی تجربے میں کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم شعور سے اس مخصوص انانیت کو خارج کریں جو وہ ذات کے ساتھ رکھتا ہے اور اس کو اشیاء کے اس عموماً تراش سٹرل قرار دیں جو ماحول میں پائی جاتی ہے تو ایسی ہر ایک عموماً تراش شعور ہوگی اور حقیقت کا کوئی ایسا جہاد درجہ نہ ہوگا جس کا ذہن میں ہر درجہ ہوا ہو۔

اسی لیے الگ نذر مارگن اور ارتقاءے بارز کے دوسرے حامی اس نظریے کو قبول کرنے پر مجبور ہیں کہ ادنیٰ درجوں کے (جمیعت اساس) ہر درجہ کے بعد ذہن حقیقت کے ایک اعلیٰ درجے کے طور پر بروز کرنا ہے۔ مارگن ذہن کو ایک حقیقت بارزہ ہونے کی حیثیت سے تین مدارج میں مہمہ کرتا ہے۔ ایک نوعت اشوری درجہ ہے جو ادراک حواس کے درجے کے تحت ہے اور ایک شعور ذات رکھنے والا درجہ ہے جو ادراک حواس والے درجے سے اوپر ہے۔ ہمیں شعور کے لفظ کو ذہن کے اس اعلیٰ ترین درجے کے لیے استعمال کرنا چاہیے۔ یہ صرف افراد انسانی میں پایا جاتا ہے اور ان ہستیوں میں بھی جو انسان سے اعلیٰ تر ہیں اور فکر کے قابل ہیں۔

لیکن ذہن تحت اشعوری صورت میں نباتات میں بھی موجود ہے۔ کیا یہ اُن مدارج میں بھی موجود ہے جو نباتات سے نیچے ہیں؟ ارتقاء سے بارز کے حامی اس نظریے کے ماننے پر مجبور ہیں کہ ہر درجہ بارزہ کے دو جانب ہوتے ہیں، ایک تو افراد انسانی کی حیات ذہنی کے مانند ہوتا ہے لیکن بہت زیادہ ابتدائی صورت میں، اور دوسرا فطرت انسانی کے عضو یا قی پہلو کے مانند ہوتا ہے۔ کیا یہ ہمہ روحیت ہے؟ یا بعض سادہ متوازنیت؟ مارگن اس کو غیر محدود ملازم کا نظریہ کہتا ہے لیکن یہ وجہ حقیقت وہی ہے جس کو ہم ہمہ روحیت کی متوازنی کہتے ہیں۔ چنانچہ مارگن لکھتا ہے: ”ہر درجے سالے، بلورے، جراثیم، میٹھے، مضر ہر تفرق پذیر طبیعی نظام کا، ارتقائی سلسلے میں اس کے نیچے کے اعتبار سے، ایک متوازن نفسی نظام ہوتا ہے۔“ اور آگے چل کر وہ اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ ”کسی درجے میں بھی طبیعی اور نفسی صفات میں تعامل نہیں پایا جاتا۔“ اور یہی دو نباتات متوازیتی ہمہ روحیت کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

۴۔ پراٹ کی تعالیت

اپنے ٹیکر لکچرز میں جن کا عنوان (Matter and spirit) (مادہ و روح) (سکیلن) ہے، جے بی پراٹ، متوازنیت، ہمہ روحیت، اور مادیت پر تنقید کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ”تعالیت کے مخالف کوئی نظریہ قابل قبول نہیں، اور تعامل کے خلاف جو اعتراضات ہیں ان میں سے کوئی بھی اہم نہیں، تعالیت کے مخالف نظریات، اور اس پر عاید ہونے والے اعتراضات کو رد کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسئلہ بدن و ذہن کا صحیح حل تعامل ہے۔ یہ نتیجہ اُس کو اس اہم سوال کی طرف لے جاتا ہے کہ آخر وہ اجزا کیا ہیں جن کے درمیان تعامل ہوتا ہے؟ اس سوال پر بحث کرتے ہوئے پراٹ یہ تصور پیش کرتا ہے کہ مادی دنیا ایک قسم کے محل پر مشتمل ہے اور یہ محل فطرت طبیعی کے تمام ناقصا ہی گوشوں میں جلدی و سلاخی ہے۔

لیکن اس دنیا میں ہم یہ جانتے ہیں کہ نفوس یا شخصیتوں کا ارتقا ہوا ہے اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ان کے کردار سے ایک اور قسم کے عمل کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ افراد انسانی سے دو قسم کے اعمال کا ظہور ہوتا ہے اور یہ دونوں نفسیں کردار انسانی میں ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں۔ بدن کی بہت ساری فعلیتیں محض طبیعی قوانین کے موافق ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ لیکن سب کی سب نہیں۔ بدن انسانی کے بعض افعال کا تعین کرنے والی قوت طبیعی و کیمیائی اعمال میں نہیں پائی جاتی بلکہ ان اعمال میں جو بالکل مختلف الما ہیت ہیں اور جن کو عقلی و غائی ارادے کے اعمال کہا جاتا ہے۔ بہت ساری حالتوں میں ارادہ عقل، مقصد میکاں کی قانون کے عمل میں مداخلت کرتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بدن انسانی سے پیدا ہونے والے اعمال اس قابل ہوتا ہے کہ بظہور میکاں کی حدود میں بیان کیا جائے۔ لیکن اس کا تعین میکاں کی قوتوں یا شرائط سے نہیں ہوتا۔ ۲۰۹ و کسی باضابطہ میکاں کے سلسلے کا حصہ نہیں اور نہ اس کی پیشین گوئی کوئی مردان میکاں داغ رکھنے والا کر سکتا ہے، گو وہ طبیعی کائنات کے سارے واقعات اور سارے قوانین سے باخبر کیوں نہ ہو (صفحہ ۱۸۶) پیراٹ کا یقین ہے کہ یہ منوبیت عمل اتنی ہی قدیم ہے جتنی کہ فکر انسانی، وہ اس کو بھی نوع انسان کا فلسفہ کہتا ہے۔

۵۔ کوہن کا نظریہ خود کاریت

سالہائے سال قبل ٹی ایچ کپلے نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ ذہن اور دماغ میں تلازم پایا جاتا ہے اور شعور انہی ہستیوں تک محدود ہے جو دماغ رکھتی ہیں۔ مارگن کپلے کے نظریے کو تلازم محدود کہتا ہے تاکہ اس کا مقابلہ تلازم غیر محدود سے

کیا جائے جس کی وہ حمایت کرتا ہے۔ اس کو زاید مظہریت بھی کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ذہن یا شعور دماغ کے تعامل کا ایک نتیجہ یا زاید پیداوار ہے۔ اس نظریے کی رو سے دماغ اور ذہن کی درمیانی علی اضافت یحیائی اضافت ہے۔ ذہن معلول ہے اور دماغ علت ہے۔ ذہن دماغ پر مبرکز عمل نہیں کرتا۔ وہ دماغ کا محض ایک زاید مظہر ہے۔ اس نظریے کو اسٹرانگ "ذی شعور خود کار" نظریہ کہتا ہے۔

ایم۔ آر کوہن اپنی جدید کتاب (Reason and Nature) (عقل و فطرت) (ہارکوٹ پریس اینڈ کو) میں بدن ذہن اضافت کے مختلف نظریات کا امتحان کرتا ہے۔ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ "ذی شعور خود کار" والا نظریہ ہی حقیقت میں صحیح ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ "اگر ہم بعض جسمانی کیفیات پیدا کریں تو ان کے ذہنی ملقات بھی پیدا ہو جائیں گے۔ اور یہ حیات انسانی کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے، کیونکہ تمام تعلیم اور بنی نوع انسان پر اچھے اثر کا پیدا کرنا اسی امر پر منحصر ہے کہ جب دلخواہ ذہنی کیفیت کے پیدا کرنے کے لیے صحیح مادی پہلو یا ذرائع منتخب کیے جائیں۔" صفحہ ۳۲۵ لیکن کوہن فوراً اس امر سے انکار کرتا ہے کہ جس علیت کا یہاں اقرار کیا جا رہا ہے اس سے وہی مراد ہے جو طبیعیات اور عضویات میں لی جاتی ہے۔ "ہم نہیں جانتے کہ اس علیت کی کیا ماہیت ہے لیکن یہ امر کہ شعور طبیعیات اور عضویات کے معطیات سے کیفی طور پر مختلف ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ جس علیت کے ذریعے دماغ ذہن کو پیدا کرتا ہے۔ وہ اس علیت سے مختلف ہے جس کے ذریعے یہ جسمانی حرکات پیدا کرتا ہے۔"

۱۔ حقیقت آزادی اور بقا

ہم یہاں پر صرف اتنی جگہ پاتے ہیں کہ حقیقت کے اس پہلو کی طرف

اشارہ کردیں جو وہ انسانی ارادے کی آزادی کی طرف اختیار کیا کرتے ہیں۔ اسٹرانگ
تجربہ کی اور نظری آزادی میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر سے اس کی مراد وہ
تجربہ ہے جو اس کی رائے میں ہر شخص مختلف متبادل افعال میں سے کسی ایک کا
انتخاب کرنے اور اپنی مرضی سے اس کو پورا کرنے کا اختیار رکھتا ہے، ثانی الذکر
سے اس کی مراد ہمارے فیصلوں کے غیر معطل ہونے سے ہے، ہمیں اس کا کبھی
علم نہیں ہو سکتا مگر ہم اس پر غور و فکر کر سکتے ہیں۔ نتیجہ کی آزادی کی علیحدت کے بالکل
متوافق ہے اور اس کا انحصار کسی طرح نظری آزادی پر نہیں۔ ہم صرف اس امر
پر اصرار کرنے کی ضرورت ہے کہ ارادے کو جو حقیقت کے بعض حصوں کا ایک
عملی پہلو ہے، وہ حقیقی لیکن محدود فاعلیت ضرور رکھتی ہے جو اس میں دوسری
قوتوں میں سے ایک قوت ہونے کی حیثیت سے پائی جاتی ہے، یہ ایک
عجیب و غریب بات ضرور ہے کہ ہمہ رویت کا قائل اس امر کا اعتراف کرے کہ
احساس کا تعلق مطلقاً نہ وجود سے ہے، اور یہ کہے کہ ارادہ حقیقت کے بعض حصوں
کا ایک عملی پہلو ہے، اور دوسری قوتوں میں سے ایک قوت ہے، لیکن ٹھیک
یہی اسٹرانگ کا خیال ہے۔ پیراٹ کی بھی دراصل یہی رائے ہے، لیکن یہ اس
کے نظریہ تعامل کی صورت سے زیادہ متوافق ہے۔ بہ نسبت اسٹرانگ کی
عبرہ روحیت کے جو ٹکٹ انکار کرتا ہے کہ جبر و قدر میں کوئی تضاد ہے، اور اس
امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہر وہ شخص آزاد ہے جس کے افعال اس کے مقاصد کا
تحقق کرتے ہیں۔ اس کو وہ عملی آزادی کہتا ہے، یہ سوال کہ اس کے مقاصد کہاں
سے آئے انہی غیر متعلقہ بے معنی ہے جتنے کہ بعض دوسرے سوالات جو ہمہ پہنچ
(صفحہ ۲۹۵) مارٹن اور الگزنڈر اپنے آزادی کے نظریے کو اپنے ہر مذ کے نظریے
سے مربوط کرتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ ہر جدید فعل اور ہر جدید قوت بازنہ ایک
غیر متین خاصیت رکھتی ہے۔ ہر ایک نامقابل پیشین گوئی ہے، لہذا ہر ایک نامقابل

۱۔ دیکھو بالخصوص سی لائیڈ مارٹن کا مضمون جو آراء آزادی پر جوڑ، بہرہ برت جرنل جولائی ۱۹۲۹ء اسٹرانگ
سے جو انتہائے دیالکس دیا گیا ہے اس کے لیے اور عمومی طور پر اس کے آزادی کے نظریے کے لیے

کو جس کا اصرار ہے کہ انسانی آزادی کا شعور ان قابل دریافت یکسانیتوں کے بالکل متوافق ہے جو کردار انسانی کی خصوصیت ہے۔ وہ پیرس کے مانی کرزم والے نظریے کو قبول کرتا ہے جس کی رو سے مادی و نفسی فطرت میں مدت مطلق پائی جاتی ہے۔ جہاں تک کہ بقائے روح کا تعلق ہے چند ہی حقیقہ اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ بقا کا لفظ ان کی تصانیف میں شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ دراصل شعور کے متعلق ان کا فطرتی تصور شخصی بقا کے یقین کا مانع ہے۔ اگر نڈر صاف صاف کہتا ہے: اگر ہمیں تجربے کے اشارے پر چلنا ہے تو ہمیں یقین کرنا چاہیے کہ حیات آتیہ کا دعویٰ غلطی پر مبنی ہے“ (جلد دوم صفحہ ۴۲۴) سیراٹ دوسرے حقیقہ کی بہ نسبت بقائے روح کے یقین کو قبول کرنے پر کسی قدر زیادہ مائل نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ہم صرف غلط فہمیت ہی بقائے روح کے کسی بامعنی نظریے کے موافق ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ فلسفہ نہ صرف اس کے موافق ہے بلکہ اس کا احتمال ثابت کرنے کی بڑی مدد کرکٹش کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سیراٹ بقائے روح کے احتمال کا قائل ہے اور اس کا خیال ہے کہ غلطوں نے قید و میں جو بہان پیش کیا ہے وہ اس کا ایک صحیح ثبوت ہے۔



باب (۶)

مسئلہ قدر و شر کا حل حقیقت کی رو سے

حقیقت کے نظریات قدر کا اصطلاحات

۲۱۳ حقیقہ نے قدر یا قیمت کے کم از کم باغی نظریات پیش کیے ہیں جن میں سے
تین کا اصطلاحات ایک عام نظریے کے تحت ہو سکتا ہے۔ یہ اضافی نظریہ ہے۔
اضافی نظریے کی پہلی صورت غرض والا نظریہ قدر ہے۔ یہ قیمت کی اس طرح تعریف
کرتا ہے کہ کسی شے اور اس غرض کی درمیانی اضافت سے جس کی یہ شے منسلک کرتی ہے۔
قیمت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کسی غرض کی تحمیل ہوتی ہے اور پہلی قیمت
اس وقت پیدا ہوتی ہے جب غرض کی مخالفت کی جاتی ہے۔ جان لیوے فرس کو
تخمینی نظریہ کہتا ہے کہ چونکہ وہ غرض اور فعل دشمن کو بہ نہ یک سمجھتا ہے۔ اس کی
آرتی پیرمی اس پر اعتراض کرتا ہے کہ چونکہ وہ غرض دشمن کی نہ کرنے، خواہش کرنے
وغیرہ میں اور اچھا سمجھے یعنی حکم رکگانے میں اچھا یا پیدا کرتا ہے۔ اس لیے ہم اس

نظریے کو اضافی نظریے کی غرض والی شکل کہیں گے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ قیمت کو کسی ایک وجود کی دوسرے وجود کے تحتفظ ذات سے نسبت قرار دیا جائے۔ جو اشار ایک دوسرے کے ساتھ فطری الفت رکھتے ہیں وہ آپس میں قیمت کا تعلق یا اضافت بھی رکھتے ہیں۔ لیکن اس کو قیمت کا انتخابی نظریہ کہنا ہے کیونکہ ایک شے دوسری شے کا فطری طریقے سے انتخاب کرتی یا اس کی قدر کرتی ہے۔ اضافی نظریے کی ایک تیسری شکل قیمت کا نظریہ متقابلہ کہلاتی ہے۔ اس نظریے کو اختصار کے ساتھ اتنے۔ پی۔ بروکن لے اپنے ان مضامین میں پیش کیا جو اس نے انٹرنیشنل جرنل آف ایکسکس میں لکھے ہیں۔ اس کی مزید توضیح اس کتاب میں کی جائے گی جو قیمت کے نظریہ متقابلہ پر لکھی جائے والی ہے اور مقرب شایع ہوگی۔ بروکن کے خیال میں قیمت کا بنیادی تصور اچھائی اور برائی کی اضافت ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ سلسلہ قیمت محدود ہے یا سلسلے کی انتہا پر کوئی شے مطلقاً بہتر بائی جاتی ہے۔ اگر کوئی شے مطلقاً بہتر موتی تو مطلقاً بدتر بھی ضرور کوئی شے ہوتی قیمت بہتر کی کے نقطہ نظر سے ایک وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ محض متقابلہ ہے۔ ایک چوتھا نظریہ بھی ہے جس کو لیرڈ قیمت کا فیصلی نظریہ کہنا ہے۔ یہ نظریہ قیمت کی تعریف فضیلت قیمت، دو کمال کے حدود میں کرتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے قیمت موجودات کا ایک متحدہ کل میں جمع کرنا ہے، جو فطری فضیلت رکھتا ہے۔ جن حقیقیہ کے نزدیک یہ چاروں نظریات تشفی بخش نہیں، وہ قیمت کے ناقابل تعریف نظریے کو قبول کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ قیمت کی تعریف کی ہر کوشش انسان کو ناگزیر اشتباہ میں مبتلا کرتی ہے، یہ اشتباہ قیمت بحیثیت تجربہ بدیہی اور عیادی قیمت میں ہوتا ہے، یا آلائی اور باطنی قیمت میں۔

نہ دیکھ جائے پی بروکن کا مضمون (Objective Pluralism in the Theory of Value)

(ظاہری کثرت نظریہ قیمت میں) جو انٹرنیشنل جرنل آف ایکسکس میں (جلد ۱۴، صفحہ ۲۸۵ تا صفحہ ۲۹۵) شایع ہوا ہے
 ایک جرنل کے مضامین ذیل دیکھو: جلد ۳ صفحہ ۱۱۱ تا صفحہ ۱۳۱۔ جلد ۴ صفحہ ۲۵ تا ۲۷، اور جلد ۵ صفحہ ۱۱۱ تا ۱۱۵، ایک جرنل میں
 میں نے جو تنقید بروکن کے نظریے پر کی ہے اس کو بھی پڑھو جلد ۴ صفحہ ۵۷ تا صفحہ ۱۱۹۔

ہم قیمت کے ان حقیقی نظریوں کو ایک جدول میں اس طرح اختصاراً پیش کر سکتے ہیں

۱۔ اضافی نظریات قیمت }
 ا۔ غرض والا نظریہ
 ب۔ انتخابی نظریہ
 ج۔ نظریہ مقابلہ

۲۔ تفضیلی نظریہ

۳۔ ناقابل تعریف نظریہ

ہم ان نظریات میں سے ہر نظریے کی ذرا تفصیل کے ساتھ توجہ کریں گے، مگر نظریہ مقابلہ کی تفصیل ممکن نہیں کیونکہ ابھی اس کی پوری تکمیل نہیں ہوئی ہے۔

۲۔ قیمت کا غرض والا نظریہ

امریکہ کے جدید حقیقت کے تاملین میں سے آر بی۔ پی نے قیمت کے حقیقی نظریے کو پیش کرنے میں زیادہ توجہ سے کام لیا ہے۔ اس نے ایک اہم مضمون شائع کیا جس کا عنوان (A Definition of value) (قیمت کی تعریف) تھا، اس میں اس نے اس نظریے کے اہم اصول کو بیان کر دیا ہے۔ اور ۱۹۳۶ء میں اس کی کتاب (General theory of Value) (قیمت کا عام نظریہ) شائع ہوئی جس کا دوسرا عنوان یہ تھا (Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest) (اس کے معنی اور بنیادی اصول جو غرض کے حدود میں بیان کیے گئے ہیں) اس کتاب کے پہلے میں وہ ایک اور کتاب کے شائع کرنے کا وعدہ کرتا ہے جو اس کا غیبی ہوگی اور اس کا عنوان (Realms of Value) (قیمت کے دائرے) ہوگا۔ لیکن یہ کتاب ابھی شائع نہیں ہوئی ہے۔ ”قیمت کا نظریہ عام“ ایک عظیم اشان مینیسٹ جس نے خاصا مباحثہ پیدا کر دیا ہے اور پری نے اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد

ب

چند اہم مضامین بھی لکھے ہیں تاکہ اپنے اساسی موضوع کو واضح کرے اور اس کی حمایت کر سکے۔ اس طرح اس نے اپنی سنجیدہ زندگی کے بہترین سال قیمت کے اس نبایت اور پختل اور اہم نظریے کی تکمیل کے لیے وقف کر دیے ہیں۔

سارے نظریے کا تین غرض کے بے مثال تصور سے ہوتا ہے جس کو پیری کے بعض نقادوں نے ہمیشہ غلط طور سمجھا ہے، گو پیری نے کئی مرتبہ صاف طور پر بیان کر دیا کہ اس لفظ کو اس نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس نظریے کے ابتدائی بیان میں وہ ایک "مستقل جز کا ذکر کرتا ہے جس کو ہم میلان یا غرض کہہ سکتے ہیں" اور اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتا ہے کہ اس کے "مستوع اقسام، شرائط و اضافات ہوتے ہیں" اس نظریے کے لیے اہم واقعہ حسی حرکی پہلوؤں کی قطبیت ہے۔ ان مختلف پہلوؤں (مثلاً محبت و نفرت، امید و خوف، خواہش و تنفر) کی تعمیر پیری پندیدگی و ناپندیدگی کے الفاظ میں کرتا ہے، پھر کہتا ہے: "ہیں غرض کے لفظ کو کسی موضوع کی پندیدگی و عدم پندیدگی کے لیے استعمال کر دیں گا اور ان میں ان کی نالوئی و میلان لاتی صورتوں کو بھی شامل کروں گا۔" اپنی کتاب "قیمت کے نظریہ عام" میں وہ لکھتا ہے: "حسی حرکی زندگی کی اس غالب خصوصیت کو اس پندیدگی یا عدم پندیدگی کی کیفیت، فعلیت، پہلو یا میلان کو ہم غرض کا نام دینا چاہتے ہیں" حاشیے میں وہ بتلاتا ہے کہ یہ لفظ غرض کا اصطلاحی استعمال ہے جن کو کسی نے بھی خاص اس معنی میں نہیں استعمال کیا، صفحہ ۱۱۸۔

۲۱۵

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیری کا نظریہ سمجھنے کے لیے غرض سے اس کی ہر اس کا سمجھنا کس قدر ضروری ہے۔ اور اس کے ان دو تعریفات سے یہ صاف طور پر ظاہر ہے کہ یہ لفظ نبایت بلکہ اربے پندیدگی یا غیر پندیدگی کی سادہ سے سادہ حالت پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً لودے کا آفتاب کی طرف پلٹ جانا،

۱۔ دیکھ بغیر منظر، جرنل آف انجینس جلد ۱، صفحہ ۲۹ تا صفحہ ۴۲، نیز جرنل آف فلاسفی، جلد

۳۸، صفحہ ۴۴ تا ۴۸ اور صفحہ ۱۹ تا ۵۲۔

۲۔ جرنل آف فلاسفی، جلد ۱، صفحہ ۴۹ تا ۱۱۰۔

بیزیشین کی نہایت مرکب حالت پر بھی یہ عاید ہو سکتا ہے مثلاً جمال کے خالص مجرد اب تصور سے کسی فیلسوف کا لذت یا بھونا جس کو سحر امانے فلاطون کے مکالمہ "سیماقت" (Symposium) میں بیان کیا ہے۔ اس لیے سیری کے نقاد اگر اس لفظ کو صرف انسان اور اعلیٰ حیوانات کی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کی حد تک محدود کریں تو وہ بیشک غلطی پر ہوں گے۔ لیکن ان کا یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا اطلاق صرف زندہ مظاہر ہی پر ہوتا ہے۔ سیری کا نظریہ قیمت زیادہ تر میانیاقتی ہے اور اس کو نفسیاتی نظریہ کہنا (جیسا کہ لیرڈ کہتا ہے) دھوکا دہ ہو گا۔ الا اس کے کہ ہیں یہ یاد ہو کہ سیری ہولٹ کے اس نظریے کے ساتھ اتفاق کرتا ہے کہ پودے کے اس رد عمل سے جو وہ آفتاب کی روشنی پر کرتا ہے ایک شعوری عودنی ترائش کا تعین ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید حقیقت کے حامی جہاں تک کہ تئین کا تعلق ہے کسی پودے کی پسندیدگی اور کسی فیلسوف یا حکیم کی پسندیدگی میں کوئی حقیقی فرق تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے کسی ایک کی پسندیدگی کی تشفی قیمت کی تشکیل کرتی ہے۔ سیری بالخصوص اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ کسی شے سے کسی غرض کی تشفی صرف عمومی قیمت کا تعین کرتی ہے۔ یہ تو مافی ہوئی بات ہے کہ قیمت کے بہت سارے انواع و اقسام ہیں لیکن سیری کے نظریے کی پروا سے ان انواع و اقسام میں سے ہر قسم عمومی قیمت پر مشتمل ہوتی ہے۔ یا اس کی تشکیل غرض کی تشفی سے ہوتی ہے۔ پودے کی زندگی کے درجہ پر ہم قیمت کی تین اہم کیفیتوں سے مختصر طور پر بحث کریں گے۔ فرض کرو کہ ایک پودا ہم ہے اور اس کی ایک غرض ہے، سر، جیسے پودے کا روشنی کو پسند کرنا۔ پھر فرض کرو کہ ایک مردوس آفتاب کے شعاعوں کا اس مخصوص پودے پر گرنا ہے۔ اس سے ہیں قیمت کی ایک کیفیت حاصل ہوتی ہے۔ واحد غرض سر ہے اور مردوس سر ہے اور سر کی تشفی کی اضافت رکھتا ہے۔ اب ہم اس حالت میں اور پیچیدگی پیدا کریں گے۔ اور وہ اس امر کا اضافہ کرے کہ ایک دوسری غرض میں اور دوسرا مردوس جیسے، سر پودے کا پانی کو پسند کرنا ہے اور جب پودے پر حقیقت بارش کا برسنا ہے۔ اس سے ہیں اسی کیفیت کی دو قیمتیں حاصل ہوتی ہیں۔

باب

۳۱۶

جب آفتاب پودے پر چمکتا ہے تو قیمت کی تخلیق ہوتی ہے اور جب پودے پر بارش ہوتی ہے تو بھی قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ لیکن اب فرض کرو کہ ایک مدت تک اس کا باراں رہا اور اس مخصوص پودے پر آفتاب بہت تیزی کیساتھ بہت زیادہ مدت تک ضو فشاں رہا۔ اب غرض اس اور اس کا معروض اب غرض ہر اور اس کے معروض پر مرجع ہو گا۔ ایک موضوع کا کسی غرض کو دوسری غرض پر ترجیح دینا قیمت کی دوسری کیفیت کا تعین کرنا ہے۔ ایک تیسری کیفیت کا تعین اس اضافت سے ہوتا ہے جو ایک شے یا باب سے رکھتی ہے جو اب کو وجود میں لاتی ہے یا معدوم کرتی ہے۔ اس کو ہم ج کہیں گے فرض کرو کہ بارش ہونے میں تاخیر ہوئی اور کسی شخص نے پودے کو اس سے پانی پہنچایا۔ اب اس کے ذریعے پانی کا پہنچانا ج ہے کیونکہ وہ پودے کے لیے پانی کو معروض وجود میں لے آتا ہے۔ اگر اب پودے کو یہ معلوم ہو سکتا کہ جب اس کی جگہ لے سکتی ہے تو وہ ج کو پسند کرتا۔ لیکن گو پودہ یہ نہیں جانتا تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ جان نوری یعنی میں قیمت رکھتی ہے۔ اس کا مخصوص نتیجہ ایک غرض کی تشفی ہے وہ قیمت رکھتی ہے یہ تین کیفیتیں قیمت کی جن میں سے ہر ایک میں قیمت کی عمومی ماہیت ہوتی ہے جو کسی غرض اور کسی معروض کی درمیانی اضافت کا نام ہے۔ ہم نے ان تینوں صورتوں کی تشکیل پودے کی زندگی سے محض اس لیے دی ہے کہ یہ بتائیں کہ پیری کے نظریے کی وہ توجیہات کس قدر غلط ہیں جو اس کو انسان اور اعلیٰ حیوانات کی حد تک محدود کر دیتی ہیں۔ یہ اس حد تک محدود نہیں۔ حد غرض کا اطلاق کسی بھی قسم کی پسندیدگی و غیر پسندیدگی پر ہوتا ہے یعنی ہر قسم کے حسی صحر کی پہلو پر خواہ وہ پودے ہی کا کیوں نہ ہو۔ اسی واسطے پیری نے ان الفاظ کو کیفیت فعل پہلو یا میلان پسندیدگی یا غیر پسندیدگی (خط رقاعی میں لکھا اور اسی واسطے وہ بجائے حسی ارادی کے لفظ کے حسی صحر کی کا لفظ استعمال کرتا ہے) اور اسی طرح میلان کا لفظ۔ اس میں شک نہیں کہ قیمت کی قیمتوں صورتیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا) اور دوسری صورتیں انسانی درجے میں نہایت اہم بن جاتی ہیں۔ پیری کے نظریے کی سب سے بڑی فضیلت یہ ہے کہ وہ پہلی معاشیاتی، اخلاقی، جمالیاتی

علمی اجتماع اور مذہبی قیمتوں کو عمومی قیمت ہی کی انواع سمجھنے کے قابل بنانا ہے۔ لہذا پٹری اپنے نظریے کو اقدار کے اصطفاٹ کے ایک نئے مہول کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ وہ بالخصوص اقداریاتی اصطفاٹ کی تریک کرتا ہے جس کو اربن اور دومرے تصور یہ نے استعمال کیا ہے اور جس کی اوپر کے صفات میں توضیح کی گئی (دیکھو حصہ دوم باب ۶) وہ ان معیارات پر مبنی ہے جن سے قیمتوں کے درجے مقرر کیے جاتے ہیں اور ان کو صحیح ثابت کیا جاتا ہے لیکن قیمتوں کے اصطفاٹ کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا غرض کی مختلف مہولوں کے حدود میں یا ان مختلف مہولوں کے حدود میں اصطفاٹ کیا جائے جو اشیا اپنے اغراض کے ساتھ رکھتی ہیں۔ تین صورتیں جن کا اوپر امتیاز کیا گیا ہے اول، اندکر طریقے پر مبنی ہیں۔ دومرے امتیازات جو ممکن ہیں اور قیمتی بھی ہیں اور جن میں سے ہر ایک سے مختلف اصطفاٹ حاصل ہوتے ہیں یہ ہیں: ۱۔ بجائی: سہلی، مقدمہ و مساوتر، بالقوتی، بالفعل، منقاد و متعدد، موضوعی و متعصبی، بدیہی، غیر بدیہی، یا شخصی و اجتماعی (صفحہ ۷۹۳) ایسے اصول تقسیم کے استعمال کر سنے۔ سہم باتوان اشیا کا اصطفاٹ کر سکتے ہیں جو اغراض کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں یا باغوان اغراض کا پٹری اعتراف کرتا ہے کہ غرض کی انواع اس قدر پیشا ہیں کہ یہ طبیعت اندری طور پر نہایت تفصیلی و منظمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس لیے یہ شبہ کم کرنا بہتر ہے کہ غرض کے عظیم ارشادہ اکڑ، سائنس، ضمیر، فن، صنعت، مملکت اور کلیسا میں، اور قیمت کی نامتناہی مہول کو انہی بنیادی اجناس کی تحت جمع کرنا چاہیے۔ رہا جہاں تک انسانی قیمتوں کا تعلق ہے قیمتیں یہ ہوں گی: علمی، اخلاقی، جمالیاتی، معاشاتی، سیاسی یا اجتماعی اور مذہبی۔

۳۔ قیمت کا انتخابی نظریہ

جان لیڈ اپنی کتاب (The Idea of Value) (نصورت قیمت) میں پٹری کے

بج

نظریے پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ ایک نہایت محدود نظریہ ہے کیونکہ وہ قیمت کو نفسیاتی معنی کے لحاظ سے غرض کی مدت تک محدود کرتا ہے۔ ہم نے اوپر یہ بات صاف کر دی ہے کہ اگر قیمت کے معنی صرف عمومی قیمت کے لیے تو بھلا یہ اعتراض پتہ کی نظر کی غلط فہمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پتہ کی نظر یہ قیمت عمومی کا دائرہ جتنا کہ لیبر تسلیم کرتا ہے اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ لیکن سلسلہ فطرت میں وہ ذی حیات موجودات سے نیچے نہیں اترتا مثلاً مٹنا طیس کا لوہے سے تعلق پتہ کی نظر کے نزدیک کسی قیمت کی تعبیر نہیں کرے گا، ہاں اگر ہمیں کوئی ایسی غرض شامل ہو جو اس کو ایک ثانوی قیمت قرار دے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، تو یہ اور بات ہے۔ لیکن فطری انتخاب کے نظریے کی رو سے یہ تعلق یا اضافت بھی ایک قیمت ہوگی۔ لہذا لیبر ڈاس امر کے ماننے میں تو حق بجانب ہے کہ فطری انتخاب کا نظریہ غرض والے نظریے سے دائرے میں بیچ ہے اور اس پر حاوی ہے کہ وہ غرض والے نظریے کو نفسیاتی غرض یا ایسے اغراض تک محدود کرنے میں جو صرف انسان یا اعلیٰ تر حیوانات میں پائے جاتے ہیں، بیشک غلطی پر ہے۔ فطری انتخاب کا نظریہ یہ امر تسلیم کرتا ہے کہ تمام فطری موجودات دوسرے موجودات کی طرف میلان کا اظہار کرتے ہیں۔ بلورہ لینے ماحول کی طرف یہ میلان ظاہر کرتا ہے اور بلورہ کی تشکیل کا عمل فطری انتخاب کی ایک مثال ہے۔ ایک دوسری عمدہ مثال کیمیا کا عمل نفوذ ہے، یا کوئی دوسرا کیمیائی عمل۔ بالفاظ دیگر ہم یہ جانتے ہیں کہ غیر ذی حیات موجودات اور ذی حیات خصوصیتیں ایک دوسرے کے ساتھ انجذاب و دافعا کے عمل کا اظہار کرتی ہیں۔ ایک وجود کے دوسرے وجود کی طرف اس میلان کے، خواہ یہ وجود زندہ ہو یا مردہ، جو فطرت میں عام طور پر پایا جاتا ہے، لیبر فطری انتخاب کہتا ہے۔ اور فطری انتخاب کا نظریہ قیمت کی تعریف اسی اضافت کے اندر میں کرتا ہے۔ فطری انتخاب ایک ایسا اصول ہے کہ اس کی بہت توسیع ہو سکتی ہے کیونکہ کوئی شے ایسی نہیں جو دوسری شے کے ساتھ میلان کی اضافت نہ رکھتی ہو۔

۲۱۸

لیبر فطری انتخاب کے دو طریقوں میں امتیاز کرتا ہے۔ ان میں سے

ایک کو وہ منطقی مناسبت کہتا ہے۔ اگر ہم سے پوچھا جائے کہ یہ منطقی مناسبت کیا ہے تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایک ہنایت نازک اور منظم قسم کا امتیاز جو مناسب و غیر مناسب اشیاء میں پایا جاتا ہے اس صداقت کو فرض کرتا ہے کہ کوئی ایسی شے بھی پایا جاتا ہے جس کو مناسبت کہتے ہیں اور چونکہ مناسبت خود تمام منطق کی شرائط ہے لہذا اس کو بالآخر اپنی اصلی و حقیقی پاکی و صفائی کی حالت میں تسلیم کر لینا چاہیے (صفحہ ۹۷) اس طرح منطقی مناسبت ناقابل تعریف ہے۔ دوسری صورت جو فطری انتخاب اختیار کرتا ہے علیت ہے۔ یہ بھی بالآخر ناقابل تعریف ہے، لیکن ہر حقیقی علیت کی حالت میں ہیں قابل التفات و ناقابل التفات شے میں امتیاز کرنا چاہیے اور یہ فطری انتخاب کے مساوی ہے۔ بعض موجودات کا ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے اور بعض کا نہیں۔ ایک شے اپنے کو اسی صورت میں قائم رکھتی ہے جب ۲۱۹ وہ دوسری اشیاء کا لحاظ رکھتی ہے، ان میں بعض کو اپنے مانند بناتی ہے، بعض کو مطع کرتی ہے، بعض سے دوستانہ یا دافقانہ تعلقات قائم کرتی ہے، اور یہ سب کچھ غیر ذہنی طریقے سے (جیسا کہ میکن نے بتلایا تھا) اور (بعض دفعہ ذہنی طریقے سے بھی) (صفحہ ۹۹)۔

لیہ ذرا آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ فطری انتخاب ”بالکلیہ شعور کے درجے کے نیچے ہو اور ان اشیاء میں قابل دریافت ہوجن میں شعور بالکل نہیں ہوتا“ گو اس میں شک نہیں کہ یہ ذی شعور ہستیوں اور ان کے شعوری تجربے میں بھی قابل دریافت ہے (صفحہ ۱۰۰) ظاہر ہے کہ لیہ ڈیوہر رجیت کا ناقابل نہیں فطری انتخاب کی واحد خصوصیت جو قیمت کے لیے ضروری ہے فالعانہ انتخاب ہے اور ساتھ ساتھ وہ ردِ عمل جو نتیجہ شے سے اس انتخاب کی طرف سرزد ہوتا ہے۔ تمام فطری انتخاب کا بنیادیہ مخصوص تنوعات ہیں جو کائنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ کائنات فطری انتخاب کا استعمال کرتی ہے بے معنی ہے۔ کائنات کسی شے کی جانب داری نہیں کرتی اور نہ کسی چیز کا خاص طور پر لحاظ کرتی ہے۔ اس کے برخلاف فطری انتخاب اس طریقے کو بیان کرتا ہے جس کی رو سے مخصوص اشیاء جانب داری کرتی ہیں، اور خاص طور پر لحاظ کرتی ہیں، ہر شے کا نہیں بلکہ خاص نہیں

باب اشیا کا (صفحہ ۱۱۳)۔ ظاہر ہے کہ لیر ڈنہ وحدیت کا قائل ہے اور نہ مطلقیت کا بلکہ وہ کثرتیت کا حامی ہے جس حد تک کہ وہ قیمت کے فطری انتخاب والے نظریے کو تسلیم کرتا ہے۔

اس طرح یہ نظریہ دابرے میں غرض والے نظریے سے زیادہ وسیع ہے۔ لیکن وہ اس نظریے کے اضافی خصوصیت میں حصہ لیتا ہے۔ دونوں نظریات کی رو سے ہر قیمت ایک وجود کی دوسرے وجود کے ساتھ مخصوص اضافت ہے غرض والے نظریے کی رو سے ان موجودات میں سے ایک (حیاتیاتی میلان کے اصطلاحات) معنی میں غرض ہوئی جاسیے لیکن انتخابی نظریے کی رو سے یہ ضروری نہیں کہ یہ غرض ہو خواہ حیاتیاتی معنی میں یا نفسیاتی معنی میں۔ مقناطیس کا لوہے کے ریزوں کو یکجہتی اور ان کا اس کو چھٹ کر رد عمل کرنا، اس نظریے کی رو سے قیمت کی تخلیق کرنا ہے، طرح بس طرح کہ ایسا کاغذ کے ٹکڑوں کو مضکم کرنا یا ایک انسان کا رائیل کی اناری ہوئی حضرت مریم والی تصویر کو پسند کرنا۔ چنانچہ لیر ڈنہ کہتا ہے: ایک فطری انتخاب آٹماہی مخصوص ہے جتنا کہ دوسرا فطری انتخاب اور کیا اس کے معنی ہیں کہ یہاں کہیں فطری انتخاب عمل میں آتا ہے وہاں قیمت کی تخلیق ہوتی ہے؟

۴ قیمت کا تفضیلی نظریہ

۱۔ انتخاب کا نظریہ قیمت کی تعریف ایک خاص نقطہ نظر کے حوالے سے کرتا ہے۔ مثلاً جب ایک شیر چمے کو پکڑتا ہے تو شیر کے نقطہ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ اگر بھی شیر سے بچ جاتا ہے تو بچے کے نقطہ نظر سے قیمت کی تخلیق ہوتی ہے۔ یہاں دو انتخابی شیریں جو ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اب تفصیلی نظریہ اور اس شے سے تعلق رکھتا ہے جو بذاتہ خیر ہے قطع نظر کسی

خصوص نقطہ نظر کے کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کی رہائی اس کے پچڑے جانے باب سے اعلیٰ و افعل ہے؟ اگر ایسا ہے تو ہم میں ایسی عقلی بصیرت موجود ہونی چاہیے جس کی وجہ سے ہم ایک قیمت میں، دوسری کی بہ نسبت، عظیم تر فضیلت کا ادراک کر سکیں۔ اس نقطہ نظر سے ہم بعض فطری انتخابات کو باطل بلکہ بد قرار دے کر ان کو رد کر سکتے ہیں۔ لہذا اس نظر سے ہم جو قیمت کی فطری انتخاب اور غرض کے حدود میں تعریف کرتا ہے اور اس نظریے میں جو قیمت کی فضیلت و بزرگی کی حدود میں تعریف کرتا ہے ایک بنیادی اور ناقابل مصالحت تضاد و تخیلف پایا جاتا ہے۔

اب فضیلت کی تعریف کیا ہو سکتی ہے؟ اس سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ تجربے کا ایک واقعہ ہے۔ لیکن اس امر کے ظاہر کرنے کے لیے کہ فضیلت یا خوبی سے مراد وسعت مکانی یا طول زمانی نہیں بن جانشن کے خوبصورت اشعار نقل کرتا ہے (جس کا ترجمہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے)۔

زندگی کیا ہے اگر اس کی پیمائش مکان سے کی جائے

اور انحال سے نہیں؟

یہ درخت کی طرح قد و قامت ہی میں بڑھتا نہیں

جو آدمی کو بہتر بناتا ہے:

یا بلوہا کی طرح تین سو سال تک کھڑا رہنا،

اور بالآخر خشک و بے برگ و بار ہو کر کندے کی طرح گر جانا

ایک روزہ سو سن

ماہ میاں تہی جین دو گش نظر آتی ہے!

گودہ اتاریات شاخ سے چھڑ جاتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے:

گوا کہ وہ ایک نوک کا بوہا اور بیوی تھی۔

ہم چھوٹے میاں نے بڑے بڑے کس سے کیف اندوز ہوتے ہیں

اور چھوٹے ہی میاں نے میں زندگی کا مل ہو سکتی ہے!!

ہم ان خوبیوں کی تعریف کس طرح کر سکتے ہیں جو یہ نظم سو سن یک روزہ کیلئے

باط دعویٰ کرتی ہے یا جوڈتوریر کی ”تسلیب“ میں پائی جانے والی تناسبات یا بچے کی مختصر زندگی میں ہوتی ہیں؟

دوسرے حقیقہ کی بنسبت جی۔ ای۔ مور نے اس مسئلے پر زیادہ دماغ کھنپایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ باطنی قیمت، یا خیر، من حیث ہی، کلیات یا ”عضوی و وحدتوں“ کا محمول ہے۔ تاہم کوئی ایسا واحد محمول نہیں پایا جاتا جو تمام کلیات یا وحدتوں کا محمول ہو، سوائے اس کے کہ کوئی ذی عقل مبتدی یہ حکم لگائے کہ ایسی وحدت کا تمنا بذات خود پایا جانا اس کے اس طرح نہ پائے جانے سے بہتر ہے۔ لہذا ہر فضیلت، ہر باطنی قیمت، مطلقاً بے مثال ہوتی ہے اور اس کی تشکیل اس مخصوص عضویت سے ہوتی ہے جو وہ عضوی وحدت کے طور پر رکھتی ہے۔ مگر اس کو قیمت کی ”باطنیت“ کہنا ہے۔ ہر باطنی قیمت قائم بالذات ہوتی ہے۔ وہ باطنی طور پر ان اضافات سے قائم ہوتی ہے جو اس کی وحدت عضوی کی تشکیل کرتی ہیں۔ اور باطنی قیمت کل کی قیمت ہوتی ہے، یہ مختلف حصص کی قیمتوں سے جدا ہے جو اس کی تشکیل کرتے ہیں۔ اس امر کے ماننے سے کہ قیمت کی کچھ قسمیں باطنی ہوتی ہیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا محمول بھی ایسا ہوتا ہے جو دوسرے محمول سے جس کو ہمیں اور صورتوں میں تسلیم کرنا پڑتا، بالکل مختلف ہے اور یہ شاید بے مثال و یکسنا بھی ہے۔ اس محمول کی مقرر اس طرح تعریف کرتا ہے: ”یہ کہنا کہ قیمت کی ایک قسم باطنی ہے صرف یہ معنی رکھتا ہے کہ یہ سوال کہ آیا کسی شے میں یہ قیمت پائی جاتی ہے اور کس درجے کی حد تک

پائی جاتی ہے صرف اس شے کی ماہیت باطنی پر موقوف ہے“ اور وہ سمجھتا ہے کہ اس محلے سے کہ صرف اس شے کی باطنی ماہیت پر موقوف ہے“ اس کی مراد و چیزیں ہیں: (۱) کسی ایک شے واحد کے لیے نامکن ہے کہ اس قسم کی قیمت اس میں ایک وقت اور حالات کے ایک مجموعے میں تو پائی جائے، لیکن دوسرے وقت اور حالات کے دوسرے مجموعے میں کسی قدر مختلف درجے میں پائی جائے۔ بالفاظ دیگر جب باطنی قیمت ایک دفع کسی شے میں پائی جاتی ہے تو ہمیشہ بالکل اسی درجے میں پائی جاتی ہے (۲) اگر کسی شے میں ایک قسم کی

باطنی قیمت ایک خاص درجے کی حد تک پائی جاتی ہے، تو نہ صرف قیمت اس شے میں ہر حال میں رہے، بلکہ کسی دوسری شے میں بھی جو اس کے بالکل مماثل ہو تمام حالتوں میں بالکل اسی درجے کی حد تک پائی جائے گی۔ تاہم باطنی قیمت کو کسی کل کی ایک صفت یا خاصیت نہیں قرار دینا چاہیے کیونکہ اس طرح تو وہ اس کل کا ایک حصہ ہو جائے گی جس کو اس کل کے کامل بیان میں شامل کرنا ہو گا۔ لیکن ہم اس وحدت عضوی کا کامل بیان پیش کر سکتے ہیں جس میں یہ باطنی قیمت پائی جاتی ہے بغیر اس قیمت کا ذکر کرنے کے۔ لہذا یہ قیمت اس وحدت عضوی کی کوئی صفت یا خاصیت نہیں ہو سکتی۔ اور اسی وجہ سے مقررہ اوپر کہا ہے کہ یہ ایک بے مثال محمول ہے۔

تو پھر مقررہ کے تفصیلی نظریہ قیمت کی رو سے باطنی قیمت یا فضیلت کیا ہے؟ وہ عضوی وحدتوں کا ایک مخصوص محمول ہے جو ہر کسی دوسرے محمول سے جدا اور مختلف ہے۔ یہ محمول وہی نہیں جو ان وحدتوں کی متفرق خواص یا اجزائی کمیتیں ہیں بلکہ اس کا تعلق اس مخصوص طریقے سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ باطنی طور پر عضویت پذیر ہوتی ہیں۔ باطنی قیمت کی تعریف میں ہم اسی حد تک جاسکتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ قیمت کا تفصیلی نظریہ ہے نہ کہ اضافی۔

۵۔ وہ نظریہ جس کی رو سے قیمت ناقابل تعریف ہے

ہم نے دیکھا کہ تیسرے ڈکواں اس امر کا اعتراف ہے کہ انتخاب فطری ایک ایسا اصول ہے جو بالآخر ناقابل تعریف ہے، اور مقررہ بھی اعتراف کرتا ہے کہ عضوی وحدتوں کا

بے مثال معمول جو ان کو فضائل قرار دیتا ہے بالآخر ناقابل تعریف ہے۔ اس طرح یہ دونوں نظریات قیمت کی ماہریت کے ایک ایسے جز و تک باکرم ٹھہراتے ہیں جو ناقابل تعریف ہے۔ لیڈر اور محور دونوں کا اعتراف ہے اور بالآخر دونوں تسلیم کرتے ہیں کہ قیمت درحقیقت ناقابل تعریف ہے۔ لیڈر کہتا ہے کہ قیمت ایک مبہم لفظ ہے جس میں انتخابی دشمنی دونوں اقدار اور تفصیلی بصیرت شامل ہیں۔ یہ تفصیلی بصیرت سے اس کی ہر کسی خصوصی وحدت میں فضیلت کا تسلیم کرنا ہے۔ آگے وہ لکھتا ہے: اکثر اقوام کی مروجہ زبان میں قیمت کے سلیب اہام کا خیال رکھتے ہوئے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں کہ تصور قیمت میں وقت و صحت پیدا کرنے کی کوشش کا انجام ایسے اہام کی صورت میں نمایاں ہوا جو وسعت میں تو کم لیکن شدت میں زیادہ ہے“ (ایضاً صفحہ ۳۲۲) سنٹیا نا بھی اسی نظریے کی تائید کرتا ہے جو قیمت کو ناقابل تعریف قرار دیتا ہے۔ اس نظریے کی نہایت قابل تائید تائید ایسی سی میپر نے اپنے دو مضامین میں کی ہے جن کے عنوان یہ ہیں (The Equivocation of Value) (اہام قیمت) (Standard value) ۲۲۳

(معیاری قیمت) ان کی اشاعت یونیورسٹی آف کالیفورنیا سلیکیشنس جلد ۱۷ و ۱۸ میں ہوئی ہے۔ پیپر کہتا ہے: بدیہی و معیاری قیمت کے درمیان ایک علیحہ حاصل ہے ہم اول الذکر سے عبور کر کے نہ ثانی الذکر تک پہنچ سکتے ہیں اور نہ ثانی الذکر سے اول الذکر تک۔ یہ ہر طرح ناقابل عبور ہے۔“ (جلد ۱۷، صفحہ ۳۲۳)۔

حاصل یہ کہ حقیقتاً مسئلہ قیمت کو اس طرح حل نہیں کر سکتے کہ اضافی و مطلق الاقی و باطنی دونوں قیمتوں کے ساتھ یوری طرح انصاف ہو سکے۔ یا تو وہ تمام قیمتوں کو باطنی قیمت میں تحویل کر دیتے ہیں جیسا کہ غرض، انتخاب اور مقابلے کے نظریات میں ہوتا ہے یا قیمت کے دو انواع کو مانتے ہیں جو آپس میں متناقض اور ناقابل معالحت ہیں۔

۶۔ حقیقت اور مسئلہ شر

قیمت کے غرض والے نظریے کی رو سے شر سلبی قیمت ہے اور اس کے

معنیٰ یہ ہیں کہ شر پند کی مخالفت یا جذباتِ تنفر کی تشفی ہے۔ لیکن شر کا یہاں کوئی سوال باطل نہیں سوائے اس کے کہ دنیا کی تدریجی طور پر کس طرح اصلاح کی جائے تاکہ غرض کی تشفی کی کل مقدار زیادہ ہو سکے۔ نظری انتخاب کے نظریے کی رو سے شر اس ہستی کے نقطہ نظر سے شر کہلائے گا جو تازع البقا میں اپنے وجود کو مایہ کر رہی ہے جتنا خیر جو شے کبھی کے نقطہ نظر سے شر ہے وہ کتنا ہی کے نقطہ نظر سے خیر ہے جو اس کو اپنے حال میں پکڑ رہی ہے۔ نعمتِ معاملہ کی، و سے شر کی تعریف بھلائی پائی کی اضافت سے کی جاتی ہے اور کسی دوسری اضافی قیمت کے معاملے میں وہ قیمت کے محض درجے کا معاملہ ہے۔ تفصیلی نظریے کی رو سے تفصیل یا خوبی کے تو درجے ہیں لیکن باطنی شر کا وجود نہیں اس کے برخلاف جو اشیاء بذات خود شر ہلاتی ہیں وہ کسی عضوی وحدت میں جو باطنی قیمت سمجھتی ہے خیر ہو سکتی ہیں۔ مادہ طور پر کہا جاسکتا ہے کہ حقیقہ کو اس روایتی مسئلے سے کوئی دلچسپی نہیں کہ شر کے وجود کی اس عقیدہ کے ساتھ کس طرح مطابقت پیدا کی جائے کہ خدا ہمہ خیر ہے کیونکہ یا تو وہ خدا کے وجود کا اظہار کرتے ہیں یا الٰہیت کو ایسی صفت قرار دیتے ہیں جو ابھی بروز کرے والی ہے اور جو بوائے خیر و شر ہے، درحقیقت حقیقہ یہ کہ ہے کہ حقیقت تصور ہے نہ تر ہے کیونکہ حقیقت کے لیے شر کا صرف ایک ہی سوال ہے اور وہ یہ کہ شر کو کس طرح دور کیا جائے۔

(۷) باب

حقیقت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

حقیقت پر عام تنقید

بمبشتِ فلسفہ حقیقت کے اساسی اسقام میں سے ایک سقم یہ ہے کہ وہ فلسفے کے انتقادی پہلو پر نہایت مبالغہ آمیز طریقے سے زور دیتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حقیقت جدیدہ تصوریت کے خلاف مجادلہ و معارضے کے طور پر پیدا ہوئی اور انتقادی حقیقت جدیدہ حقیقت کے مجادلے کے طور پر۔ امر کی حقیقت کی یہ دونوں صورتیں زیادہ تر ہر شخص اور ہر شے پر تنقید کرتی رہی ہیں اور اکثر یہ تنقید محض ادعائیت اور نرے تعصب کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ بالخصوص انگریزی حقیقت رسالہ، براؤ، مور، اور لیبر ڈ اپنی تنقیدی فطانت و تیز فہمی میں مشہور رہے ہیں۔ صرف وائنسٹن چرچ اور الگزنڈر نے محض تعمیری طریقے سے کام لیا ہے اور تنقید کو ایک متوازن نظریے کی تعمیر کے تحت رکھا ہے۔ دوسرے حقیقت کا زیادہ تر ادراک اس قسم کی بحث پر رہا ہے کہ ایک نقطہ نظر محض اس لیے صحیح ہے کہ دوسرے نقاط نظر ناقص ہیں۔ اور اکثر یہ دوسرا نظریہ ایک حقیر شے ثابت ہوتا ہے۔

ارسطو کی روایتی منطق میں اس قسم کے استدلال کو مغالطہ انعام الذہول کہا جاتا ہے۔
 خود ان ہی میاک گھوری جو امر سچا کا ایک قابل ترین حامی حقیقت ہے
 حقیقت کے اس نقص کو اس طرح ادا کرتا ہے: ”اس میں شک نہیں کہ ہر جگہ
 حد سے زیادہ یقین رہا ہے۔ وحدیہ اپنی وحدیت کے متعلق ادعا پسند رہے ہیں
 (اس کی مراد حقیقتی وحدیہ سے ہے) اور تنوید نے اپنی تنوید پر امر ار کرنے میں
 کچھ کم ادعایت سے کام نہیں لیا۔ ایک زیادہ مختلط تجربی مفروضی پہلو جس کے
 ساتھ یہ کوشش بھی ہو کہ مخالف کے خیالات کو مہداری کے ساتھ سمجھا جائے
 زیادہ مناسب ہو گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مخالف کے کسی تصور کو اس کے
 تصورات کے سارے نظام میں رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی جائے۔“ تاہم
 حقیقہ میں سے کوئی میاک گھوری سے زیادہ اپنی تنقیدی فطانت سے غلط انداز
 نہیں ہوتا اور نہ کوئی اس سے زیادہ اپنے مخالف کے خیالات پر تیز و برتاں
 اعتراضات دار کرتا ہے۔ اسی لئے تو یہ کہا تھا کہ ”میرا تو حال اس آئینہ شمن
 کا سا ہے جس نے لڑائی ہوتی دیکھ کر اپنا کوٹ نکال پھینکا، آئینیں چرسائیں
 اور پوچھا کیا یہ خانگی لڑائی ہے یا ہر شخص حصہ لے سکتا ہے؟ اور حقیقہ کے
 تنقیدات کے حجم کا اندازہ کرتے ہوئے تو یہ معلوم ہوتا ان میں سے بہت سادوں
 کا حال اسی آئینہ شمن کا سا ہے۔“

نکات کی توشیح کا ایک طریقہ ہوئے، نئے مسائل روشنی میں لانے اور فلسفہ
 میں نئی روح پھونکنے کی وجہ سے ہم فلسفیانہ مناقشے و مجادلے کی فہرست کی پوری طرح
 قدر کر سکتے ہیں، بغیر مناقشے کو فلسفیانہ طریقے کا بنیادی اصول قرار دینے کے بجائے کہ
 (مثلاً) لو جائے (اے) او کا عمل ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ”یہ سمجھ ہے کہ فلاسفہ میں
 موثر اشتراک عمل زیادہ تر اختلاف و تباہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ
 بہت سارے فنون فلاسفہ (جو اپنے معاصر استدلالیوں کی لڑائی ہوئی خاک سے
 اتنے ہی بلند ہیں جتنی کہ ایک سر بفلک پہاڑ کی چوٹی کہہ کر آتے بادلوں سے بلند

ہوتی ہے جو اس کے دامن کو گھیرے رہتے ہیں، وہ مفکرین ہیں جنہوں نے اپنے
 اویسین تصورات کی تعمیری طریقے سے کی ہے نہ کہ تنقیدی طریقے سے یہ
 کائنات تک کے متعلق صحیح ہے، جو نفایت درجہ امتداد پسند فلسفی تھا، جیسا کہ اس
 کے مشہور اقراء سے ظاہر ہے کہ ڈیوڈ ہیوم نے اس کو خواب ادعائیت سے
 بیدار کیا۔ ہم یہ حق رکھتے ہیں کہ گو یہ ہمارا فرض نہ ہے کہ اس فلسفہ کو شک کی نگاہ
 سے دیکھیں جو ہمیشہ اپنے مخالفین کے اقوال پر حملے کرتا رہتا ہے۔ زیادہ صحیح چیز
 تو یہ ہوگی کہ ہم یہ بتا سکاں کہ اس کی کوشش کریں کہ مخالف کے نظریے کے کس قدر
 حصے کو ہم اس نظریے میں جذب کر سکتے ہیں جس کے ہم خود قائل ہیں۔ لیکن بہت
 کم حقیقت ایسے ہیں جو منطقی تفسیر کے پہلو سے بلند ہو کر ترکیبی پہلو کو اختیار کر سکتے ہیں۔
 حقیقت کو جو ان دنوں قبولیت عام حاصل ہے اس کی زیادہ تر وجہ ہمارا وہ
 جذبہ تجسس ہے جس کی وجہ سے ہم ایک اچھی لڑائی دیکھنے کے لیے راسخ
 چلتے چلتے پلٹ جاتے ہیں۔ کیا ساری دنیا مبارک کو یہ نہیں کرتی، گویا اسی طرح
 عاشق مقبول نہیں ہوتا؟ لیکن کیا اب فلسفہ ہی کی خاطر اس جنک کو موقوف
 کرنے کا وقت نہیں؟

اس عام تنقید کے جواب میں بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حقیقت ایک
 ایسا فلسفہ ہے جو اپنی اپنے بد عقلیت میں ہے اور اس کو اپنی جگہ اور اپنا ہم
 پیدا کرنے کے لیے کافی تاثر دینا پڑے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک
 نہیں کہ اس پر اس میں مداخلت کا عنصر یا جاتا ہے، کیونکہ یہ حقیقت نے
 اصلاح کے لیے جس طرح شروع کی تو اس وقت تک نفسیت اس نہ تسلیم کرے
 کہ جو ہم چاہتی تھی کہ تصنع و تعلف کی ان زنجیروں کو توڑنے کے لیے جو غلطہ کہ ایس
 کی ہوئی تھی، نفس حقیقت کے لیے جس طرح لڑی ضروری تھی۔ لیکن یہ ماننا کہ ہمارا فلسفہ بھی
 عالم عقلیت میں ہے کوئی دوسری تاثرات نہیں۔ بلاشبہ ہاکنگ کا یہ کہنا
 صحیح ہے کہ ابھی تک ہی متوافق نظام حقیقت کو پیش نہیں کیا گیا، حقیقت کو بھی
 فلسفے کے اساسی مسائل کا ایک قابل فہم متوافق و متحد جواب پیش کرتا ہے۔ ان
 میں سے بعض مسائل کو وہ عمداً ٹال جاتی ہے اور اس پر فخر بھی کرتی ہے۔ دوسرے

مسائل کے (جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے) متناقض توجہات اور عمل میں کیے گئے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت کا ابھی پتہ نہیں ہے، اور اگر اس کو فلسفے کا ایک متمر و متدیم نظام پیدا کرنا ہے تو یہ جنگ اس کو موقوف کرنی پڑے گی اور سخت تعمیری کام کا آغاز کرنا ہوگا۔

گو حقیقیہ نے تصوریت کے خلاف شدت کے ساتھ جنگ کی ہے، لیکن اکثر انھوں نے اس پر خارج سے حملہ کیا ہے اور یہ کوشش کی ہے کہ اس کے اساسی بصر کو اپنے نظام میں دھل کر لیں گویا کہ ان کا فی الحقیقت نظریہ حقیقت ہی سے تعلق ہے۔ اس کی یہاں دو مثالیں کافی ہیں۔ سنیٹیا نا تصوریت مطلقہ کی میں و ماہیت کا اس طرح اظہار کرتا ہے: ”ہم حقیقت، اپنے جسم سے قطع نظر کرتے، اس دنیا کے متوطن نہیں؛ ہماری رو میں ایک عالم روحانی کی رہنے والی ہیں جہاں سے ہم حسن و صداقت کے معیارات لے آتے ہیں اور صرف انہی میں خوش رہ سکتے ہیں۔“ اور پھر اس خیال کا اپنے ناقابل تقلید انداز میں مضحکہ اڑاتا ہے تاہم جب وہ خود اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے تو لکھتا ہے: ”گو عقل تعالیٰ حیات کے لیے ۲۲۸ حادثات پر غالب آنے والے حیوانی عمل سے بالکل فطری طور پر پیدا ہوتی ہے تاہم وہ اپنے کو اس حقیر کام سے علیحدہ کر لیتی ہے اور ابتداء ہی سے اپنے مطمح نظر میں فطری اور غیر مادی وادھو جاتی ہے اور خدا، صداقت و ابدیت کے نقطہ نظر کا اختیار کرنا سرفہرہ نہیں سمجھتی۔“ آخر یہ رائے جو اس سطر میں ادا کی گئی ہے مطلقیت کے اصل خیال سے کس حد تک مختلف ہے؟ مجھے تو کوئی اہم اختلاف نہیں دکھائی دیتا۔ اور کیا یہ حجت تصوریت کی رو سے رواں نہیں کہ صداقت کے ساتھ ہمدردی کر کے نئی نوع انسان سے ماوراء ہو جانے کی بیضنت فطرت انسانی کا ایک حصہ ہے اور نہایت ممتاز حصہ؟ روایت لطیف کی مشکل میں مبتلا ہونے کا کیوں ذکر کرتے ہو جب تم خود ادھو

۱۔ یہ اقتباسات خارج نیشا نا کی جدید ترین کتاب (The Genteel Tradition at Bay) سے ہے

دستاویز کردہ اسکریپٹ ۱۹۳۱ء صفحہ ۲۲۳ اور ۲۵۶۔

۲۔ ایضاً۔

اس روایت شکل میں پھیننے کا دعوے کے ساتھ اعلان کر رہے ہو) وہی کہتے ہو جو دراصل یہ روایت لطیف کہتی ہے، تصویریت کو تم اگر حقیقت کے نام سے نکالو بھی تو اس کی خوبی میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ نام میں کیا رکھا ہے؟ جس چیز کو ہم کتاب کہتے ہیں وہ کسی نام سے بھی آنا ہی پیا رہا ہو گا۔

دوسری مثال پیراٹ کا وہ مضمون ہے جو اس نے (Essays in

Critical Realism) (مضامین حقیقت انتقادی) میں لکھا ہے۔ یہاں وہ

پہلے تصویریت پر حملہ کرتا ہے وہی غلطی اس کے سر تھوپتا ہے جو خود اس کی ہے

اور پھر اسی چیز کو اپنی رائے کہہ کر پیش کرتا ہے جس پر کہ اس نے حملہ کیا تھا۔

پیراٹ کے خیال میں تصویریت کا یہ دعویٰ ہے کہ وجود ماورائی حقیقی شے ہے

جو فکر سے مستقل و غیر محتاج ہے اور قابل حصول نہیں لیکن یہی تصور ماورائیت کے

متعلق حقیقت انتقادی کا ہے، تصویریت کا نہیں، جس پر پیراٹ اعتراض

کر رہا ہے۔ پھر تصویریت کی اس غلطی کا مقابلہ کرنے کے لیے پیراٹ علم کے ان

مختلف انواع اور مثال کو پیش کرتا ہے جو ماورائی ہیں لیکن جنہیں ہر ایک تسلیم کرتا ہے۔

یہ وہی انواع اور مثال ہیں جن کو خود تصویریت اپنے نظریہ ماورائیت کو ثابت کرنے

کے لیے پیش کرتی ہے۔ تصویریت کی تنقید کے اس طریقے کی طرف تو جب غلط

کرتے ہوئے لوگ سنا کوٹ کہتا ہے، اس بارے میں (ماورائیت) پر وہ پیراٹ

کے استدلال کا غائر مطالعہ ایک ایسی کیفیت ذہنی کا انخشاف کرتا ہے جو

حقیقت عجیب العقول ہے، اگر یہ تجربہ اُموجو نہ ہوتی تو ناقابل یقین تھی۔

یہ دو مثالیں حقیقت کے ایک بنیادی سقم کا اظہار کرتی ہیں جس کو مختصر

طور پر اس طرح اد کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت تصویریت پر خارج سے حملہ

کرتی ہے مگر جب یہ تعمیری کوشش کرتی اور اپنے نقطہ نظر کو پیش کرتی ہے

تو تصویریت کے بنیادی اصولوں کو تسلیم کر لیتی ہے حقیقت اس وقت تک

۲۲۹ لہ۔ دیکھو ہارڈو بسائٹوٹ کی کتاب (The Meeting of Facts in contemporary

Philosophy) صفحہ ۲۲۲ (میلن)

وائٹ ہڈ اور دوسرے مفکرین ہیں۔ ان مختلف فلاسفہ کے اصطلاحی براہین کا امتحان کر کے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ تنوعیت کی دونوں صورتیں بذاتہ صحیح ہیں، اور حقیقی وحدیت بنیادی طور پر فہم عام کے خلاف ہے، منسلک آمریت یا متضاد تفکرات تعلقات پر مبنی ہے، اور منطقی طور پر ناقض بالذات ہے۔ لو جاکے نے حقیقت کی ان دو صورتوں پر جو تنوعیت کے مخالف ہیں جو گھٹا کر کے والاحملہ کیا ہے وہ مبعض فلسفہ میں ایک نہایت عظیم الشان چیز ہے، کیونکہ اس نے بعض مفکرین کو جن پر حملہ کیا گیا ہے اتنا ہی سخت جواب دینے پر آمادہ کیا ہے اور یقین ہے کہ آئندہ بھی اس کے اور سخت جواب دیے جائیں گے۔ ہم یہاں اس شدید مناقشے کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، لیکن مفید ہو گا کہ مختصر طور پر امر ماہ النزاع کا تذکرہ کر دیں۔

اسے ایمرنی، جو ایک نوجوان فلسفی ہے جس سے ہماری بہت ساری امیدیں بندھی ہیں، اور جو اس بغاوت کی بہت ثانیہ کی نمائندگی کرتا ہے، وحدتی حقیقت کی آخری صورت کے لیے ایک عمدہ نام تجویز کرتا ہے۔ وہ اس کو خارجی اضافیت کہتا ہے۔ اس جملے سے وہ حقیقت اور انسان کے نظریات کے باہمی تعلق پر زور دینا چاہتا ہے۔ جدید طبیعیات کا استعمال کرتے ہوئے متعدد حقیقیہ نے اسے بین۔ وائٹ ہڈ کی زیر قیادت اس عمل پر حملہ کیا ہے جس کو فطرت کی دو شعبوں میں تقسیم کا عمل کہتے ہیں، یہ دو شعبے جن میں فطرت تقسیم کی جاتی ہے موضوعی و معروضی ذہنی یا خارجی ہیں۔ وائٹ ہڈ کے مشہور جملے میں ”فطرت ذہن کے لیے ایک نظام سر بستہ ہے“، اور فطرت کو اضافیت کا ایک عمل سمجھا گیا ہے، جیسا کہ انسان کے نظریے سے لازم آتا ہے۔ بالفاظ دیگر قدیم طبیعیات کے طبیعیاتی کے بجائے ”حوادث کے اثر کو رکھا گیا ہے اور حوادث کا یہ اثر مختلف بنظائرت زمان سے بنا ہے جس کی ماہیت ہی اسی ہو کہ ایک نظام کا پیمائش کردہ وقت دوسرے نظام کے پیمائش کردہ وقت سے مختلف ہوتا ہے جب یہ دونوں نظام متحرک نظام ہوتے ہیں۔ فطرت طبیعی کی دنیا کی نظامات اضافیت میں اس تحویل پر لو جاکے حملہ کرتا ہے وہ بتلاتا ہے کہ اضافیت کے تین مختلف

معنی ہیں :- (۱) مشروطیت یا ایک وجود کا دوسرے وجود سے شرط یا متعلق ہونا۔ (۲) جستیت یعنی یہ امر کہ ایک وجود کی دوسرے وجود سے جو اضافیت ہوتی ہے وہ کسی تیسرے وجود کے ذریعے یا اس کے لحاظ سے ہوتی ہے (۳) تناظریت یا فطرت کا کسی ایک تناظر یا نقطہ نظر سے دیکھنا۔ اضافیت کے ان تین مختلف معانی یا مفہومات کی وجہ سے لو جائے کا خیال ہے کہ علماء طبیعیات اور فلاسفہ دونوں کو چاہیے کہ اس لفظ کو ترک کر دیں اور ہر حالت میں ان تینوں الفاظ یا جملوں (یعنی ”متعلق“ یا ”مشروط“، ”دبطاطا“ یا ”اس نقطہ نظر سے ظاہر ہونے ہوئے“) میں سے ایک کا استعمال کریں۔ ایک ہی لفظ کو استعمال کرنے کا موجودہ طریقہ اس امر کو پوشیدہ کر دیتا ہے کہ نظر یہ کہ مختلف حصوں میں یا اس کی مختلف توصیحات میں مختلف قسم کی ”اضافیت“ درکار ہوتی ہے۔ (صفحہ ۱۴۱)۔

اپنے اس حملے کو دو مضامین میں جاری رکھتے ہوئے جن کا عنوان ہے (The Paradox of the Time-Retarding Journey) (الطائفہ وقت پیدا کرنے والے سفر کا استبعاد) لو جائے دو توام بھائیوں کا تخیل کرتا ہے جن کو وہ پیٹر اور پال کہتا ہے، یہ کسی خاص تاریخ میں پیدا ہوئے ہیں، اسی تاریخ پال تاریخ کی سیاحت شروع کرتا ہے اور بعد میں لوٹ کر اپنے بھائی کے پاس آتا ہے۔ اس سے توام بھائیوں کا استبعاد پیدا ہوتا ہے۔ لو جائے اس ونچپ استبعاد کو ان الفاظ میں ادا کرتا ہے: ”تخیل کی مدد سے اس امر کا تصور کر دو کہ پیٹر ایک مسلح پلیٹ فارم پر ہے جو دونوں سمتوں میں پھیل رہا ہے، اور پال بھی ایک ایسے ہی پلیٹ فارم پر ہے جو پیٹر کے پلیٹ فارم سے بالکل قریب ہے، اور اس کی اضافت سے یکساں غیر شروع حرکت میں ہے اور اس کے متوازی ہے۔ اگر اس وقت جب وہ دونوں ساکن ہوں ایک دور ان وقت کی گھڑیاں لیں اور خود کار کیمرے تھوڑے تھوڑے فاصلے سے دونوں پلیٹ فارم کے اندرونی گوشوں پر رکھے جائیں، تو پیٹر کی گھڑی کا وقت وہی ہوگا جو پال کی گھڑی کا ہوگا، کیونکہ اس حالت میں دونوں گھڑیاں لیں مجازی طور پر اسی جگہ ہوں گی۔ پھر لو جائے اس موقع میں تغیر پیدا کرتا ہے اور ایک مفروضے کا اضافہ کرتا ہے

بابت تاکہ حرکت کی ابتدا کرنے میں کسی قسم کی جمیدگی نہ پیدا ہو جائے، وہ اس پر فرض کیا جاتا ہے کہ پیٹر اور پائل، جو اب بھائی بھائی نہیں، نقاط ۱ اور ۲ میں ایک ہی وقت میں پیدا ہوئے ہیں جب کہ ان دونوں پلیٹ فارم پر یہ نقاط ایک دوسرے پر سے گزر رہے تھے۔ ۱ اور ۲ سے دونوں سمتوں میں دونوں پلیٹ فارم پر وسیع فاصلے پر مشاہدے کے مقامات مقرر کیے گئے ہیں، اور ہر مقام پر مددگار مشاہدین کا تعین کیا گیا ہے جن کے یہاں ابتدائی ایک ہزاران وقت کی نظر لائیں ہیں۔ ہر پلیٹ فارم کا یہ قانون ہے کہ کسی شخص کا تقریباً مددگار مشاہد کی خدمت پر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اسی وقت پیدا نہ ہوا ہو جس وقت کہ پیٹر اور پائل پیدا ہوئے ہیں۔ فرض کرو کہ اس کو اس وقت تک تین سال گزر چکے ہیں اور اب وہ پائل کے پلیٹ فارم والے مقام مشاہدہ (پ) سے گزرتا ہے۔ اگر رفتار کافی فرض کی جائے تو یہ تین برس کا بچہ جو اپنے مشترک الحدوث مقام پ کے والے مددگار مشاہد کو دیکھ رہا ہے اس کو اکیس برس کا نوجوان دکھائی دے گا، اگر یہ فرض کیا جائے، جیسا کہ مروجہ قصے میں فرض کیا جاتا ہے کہ جس ابطار کا ایک نظام سے مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ دوسرے نظام میں طبعی واقعہ ہوتا ہے تو پیٹر اکیس برس کا بھی ہو گا اور ستر برس کا بھی۔ ساتھ ہی اس کا مشترک الحدوث ساتھ ہی مقام پ پر پیٹر کو اکیس برس کا معلوم ہو گا، لہذا اسی عمر کا ہو گا اور ساتھ ساتھ ۷۰ برس کا بھی ہو گا، لہذا اس کے خیال میں یہ وہ استبعاد ہے جس میں انسان کا نظریہ اضافیت خارجی اضافیت کے

۱۔ دیکھو فلاسٹیکل ریویو جلد ۲۸ صفحہ ۶۳ و ۶۴ اے جی جیٹلی اور اسی جلد میں (صفحہ ۳۰ و ۳۱) میک گوری اس اعتبار سے کی نقل کرتا ہے اور حیدر علیوں کے نیچے خط لکھتا ہے تاکہ یہ بتائے کہ اس کی رائے میں کہاں پر توجہ دے ہم حدود استعمال کرتے ہیں اور کن مقامات پر توجہ نہ ملے کے اندر ایسی چیزوں کا اضافہ کرتے ہیں جو اضافیت کی طبیعت میں اس پر غور کرتے وقت پیدا نہیں ہوتے۔ توجہ دے کہ کتاب پر میک گوری نے جو تبصرہ لکھا ہے وہ بھی اسی جلد میں ہے۔ دیکھو صفحہ ۳۶۔ ۲۶ اور توجہ دے کہ سفار میں سے ہر سفار میں صفحہ ۱۵۲ پر لکھا۔ وہ سفار میں بھی دیکھو جو جو جائے میک گوری نے جیٹلی آف فلاسٹیک میں جلد ۲۸ اور جلد ۲۸ میں لکھے ہیں۔

باب

تأمل کو مبتلا کرتا ہے۔

لو جاسے کی کتاب کے ایک طویل تبصرے میں میاک گھوڑی خارجی اضافیت کے نقطہ نظر سے اس کا جواب دیتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لو جاسے نیوٹن والے تصورات زمان و مکان کا استعمال کرتا ہے، اس کے برخلاف خارجی اضافیت والے بالکل انشائے کے تعلقات کو استعمال کرتے ہیں۔ میاک گھوڑی کہتا ہے کہ گجوا وار لو جاسے کی کتاب میں بولتی ہے بیشک بیسویں صدی کی آواز ہے، لیکن جو ہاتھ کہ اس کتاب کو لکھ رہا ہے بہت سے مقامات پر قدیم زمانے کا ہاتھ معلوم ہوتا ہے۔ ابطائے وقت پیدا کرنے والے سفر کے استبعاد کا جواب دیتے وقت میاک گھوڑی یہ ثابت کرنے کے لیے ذرا تفصیل میں جاتا ہے کہ اس استبعاد کی وجہ بالکل یہ ہے کہ مصنف انشائے کے نظریے کو سمجھتا نہیں اور اضافیت کے مسئلے میں آمہتہ سے نیوٹن کے ایک اصول موضوعہ کو داخل کر لیتا ہے۔ ہم یہاں اس شاندار جواب کی تفصیلات میں نہیں جاسکتے، لیکن ہم آما ضرور کہیں گے کہ جو شخص اس جواب کو نہیں پڑھتا اور بالخصوص پیٹر اور پال کے امتحامی قصبے کو (جو اسی طرح بیان کیا جانا چاہیے جیسا کہ میاک گھوڑی صحیح سمجھتا ہے) وہ درحقیقت جدید فلسفہ ادب کے ایک حقیقی شاہ پارے کو ہاتھ سے کھوتا ہے۔

۳۔ حقیقت پر تحقیق کے عائد کردہ

چند اعتراضات

جان ڈیو۔ ۱۔ بالخصوص شعور کے اس عمومی تشریح والے فطرے پر جس کو ہولٹ نے پیش کیا تھا اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ یہ ان معانی کو نظر انداز کر دیتا ہے جن کو ہم ہمیشہ استعمال کرتے ہیں لیکن جن کا ہم درحقیقت میں تصور نہیں ہوندا

باب

یہ نظریہ اس شعور کو ”جہاں شک و تحقیق اقل درجے میں ہوتے ہیں“ کل شعور کی معیاری صورت قرار دیتا ہے۔ یہ تفکر کو بحیثیت منصف شعور نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ (عمودی تراش والا نظریہ) ایک ایسے جاننے والے ذہن کو تسلیم کر لیتا ہے جو بالکل معصوم و بے ریا ہے اور غیر معمولی طور پر قابل جس کا کام محض یہ ہے کہ اشیاء جیسی بھی وہ ہیں ان کا مشاہدہ و اندراج کرے اور جو اپنے کام سے ایک دالبانہ شغف رکھتا ہے، لیکن جاننے والے ذہن کا یہ تصور دراصل اس دنیائی عقیدے کا نشان باقی ہے جس کی رو سے ”خدا ذہن کا کل ہے اور انسان اپنے خالق کی صورت پر پیدا کیا گیا ہے“ تاہم ڈیوے اعتراف کرتا ہے کہ سائنس سے ہولٹ کا نظریہ کسی قدر غرض بجانب ثابت ہوتا ہے۔ یہ بھی یہ نظریہ نہایت ماضی فہم ذہنوں کے لیے صحیح ہے معمولی ذہنوں کے بیان میں یہ نہایت مصنوعی نظر آتا ہے۔ بہت سارے موجودات جو معمولی ذہن میں ہوتے ہیں بالکل حقیقی نہیں ہوتے بلکہ وہی، خیالی اور جذباتی ہوتے ہیں ہولٹ کا نظریہ ان موجودات کو بھی عالم حقیقی کا ایک حصہ قرار دیتا ہے۔

ڈیوے کہتا ہے کہ اشیاء کا فعال و زندہ ذہنوں سے مینہ استقلال فعل علم کے غلط تصور کی وجہ سے پیدا ہوا ہے حقیقہ نے اس امر پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے کہ استخراج علم کی مخصوص صورت ہے، یعنی اصول موضوعہ سے ابتدا کرنا اور ان کے نتائج کا استخراج کرنا۔ تمام تفکر فعلی استقرائی ہوتا ہے۔ ”علم یا سائنس“ فنی کام ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے فنی کاموں کی طرح، اشیاء میں وہ خصوصیات و امکانات پیدا کرتا ہے جو ان میں پہلے سے نہیں موجود ہوتے اس بیان پر مینہ حقیقت کی جانب سے جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ ازمنہ فعل کے نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔ علم کوئی ایسی تحریف و تقویم کا عمل نہیں جو اپنے موضوع بحث میں ایسی صفات پیدا کر دیتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتیں

۱۔ دیکھو جان ڈیوے کی کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و نظریہ) صفحہ ۳۰۹
(اوپن کورٹ پبلشنگ کمپنی)۔

(جیسا کہ حقیقت کا بیان ہے) بلکہ وہ ایک ایسا عمل ہے جو غیر علمی مواد میں ایسی بات پیدا کرتا ہے جو اس میں پائی نہیں جاتی تھیں (ایضاً صفحہ ۳۸۱) اس لیے حقیقت کے اندر ان علمی اسامی کی وجہ سے جو اس سے سرکار رکھتے ہیں برابر نئی چیزوں کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جب ہمیں علمی موقعوں سے کام پڑتا ہے تو جو معنی کہ ہم اپنے تفکریں واقعات کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ ان واقعات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ طبعی طور پر حقیقی اشیاء میں اور ان چیزوں میں جو علمی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔

سی۔ آئی۔ لیونس اپنی کتاب (Mind and the World Order) (زمین و نظام دنیوی) میں ڈیوٹے کا تتبع کرتے ہوئے ان متعلقات وغیرہ کا اشیاء سے انکار کرتا ہے جن کے وجود کا حقیقیہ دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ خصوصیت کے ساتھ براڈ کے معطیات کو اس والے نظریے پر اعتراض کرتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایک سطحی نظریہ ہے جو حقیقی مسئلے کی تک نہیں پہنچتا۔ ایک ایسے معطیہ کو اس کو فرض کرنا جس کا کسی کو احساس نہیں ہو رہا ہے، یا جو اس کے علمی وقوف کے تغیرات کی حالت میں مستقل و غیر متغیر رہتا ہے، دراصل کائنات کی مشہور شے کما ہی کو تسلیم کرنا ہے۔ یہ واقعات تجربیہ کو چھوڑ کر ہیں مابعد الطبیعیات میں متغیر کر دیتا ہے اور اس شے کی بجائے جس کا ہمیں علم ہے اور جس کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے ان موجودات کو رکھتا ہے جو محض نظری ہیں اور جن کا وجود معرض شک میں ہے۔

لیونس انتقادی حقیقت کے حامیوں کے اعلان والے نظریے پر بھی حملہ کرتا ہے اس کی رائے میں یہ ایک بنیادی افراط پر مبنی ہے جو مغالطہ آمیز ہے وہ افراط یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز بھی پائی جاتی ہے جس کو ان اعیان کا دوتی ہی کہتے ہیں اور باقی تمام علم انسانی اس سے علم سے متخرج ہے۔ ہم اس امر سے تو انکار نہیں کر سکتے کہ یہی واقعات پایا جاتا ہے، تاہم اس کو علم کہنا غلطی ہوگی۔ کیونکہ ایسے وقوف میں تغیرات شمل نہیں ہوتے اور انہیں تغیرات یا بامعنی علامت کے علم نہیں ہو سکتا۔ لہذا لیونس ان موجودات کو جنہیں حامیان انتقادی حقیقت اویان کہتے ہیں (qualia) یا کیفیات کہنا بہ سمجھتا ہے۔ یہ کلیات ہیں

لیکن اشیاء کے خواص یا صفات نہیں حقیقت استقامتی کے حامیوں کے نظریہ ایمان کو جو چیز باطل کر دیتی ہے وہ کلیات کو خواص اشیاء سے غلط ملط کر دینا ہے۔ کیفیات ذہنی ہیں لیکن خواص اشیاء خارجی ہوتے ہیں۔ ۲۳۵

۴ حقیقت پر تصوریت کے عائد کردہ چند اغراض

اس مام تنقید کے سوا جو اس باب کی ابتدا میں پیش کی گئی تھی ہم یہاں مختصر طور پر چند اور اہم اعتراضات کا ذکر کریں گے جو تصوریت حقیقتی نظریات پر عاید کرتی ہے۔ ہمارے خیال سے یہ بتلایا ہے کہ حقیقتی مابعد الطبیعیات نہ اس قدر غلط ہے اور نہ مغالطہ آمیز جس قدر کہ ناکافی و ناقص۔ وہ کہتا ہے ”بحیث مجموعی حقیقہ کا بیان یہ ہے کہ انسان پر حیاتیاتی نقطہ نگاہ سے بحث کرے اور اس کو ایک حیوانی نوع اور ارتقا کی بعد والی پیداوار قرار دے جو ایک ایسے ماحول میں پائی جاتی ہے جس کے اہم خصوصیات کا بیان علم ہیئت دارضیات، طبیعیات و کیمیا سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ نقطہ نظر اتنا غلط نہیں جتنا کہ یہ ناکافی ہے: اس سے ہمیں کل صداقت حاصل نہیں ہوتی یہ اتنی ہی محدود صداقت جتنا ہے جتنی کہ نفعیات تال کیونکہ یہ نقطہ نظر ان واقعات کو جو اس کے دائرہ عمل میں داخل ہیں اپنے مخصوص نمونے پر ڈھال لیتا ہے، وہ ہمیں انہی واقعات کے استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے جو اس نمونے کے موافق ہیں۔ وہ اپنے خاص طریقے سے واقعے کی تشخیص کرتا ہے۔“

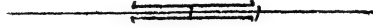
۱۔ دیکھو آر ایف ایس ہاڈلے، Idealism as a Philosophy (تصوریت: حیثیت فلسفہ)

صفحہ ۲۵ (آر ایس ایس)۔

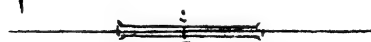
یہی تنقید ارتقاء کے بارے پر بھی عائد ہو سکتی ہے۔ ارتقاء کے بارے پر ساری کائنات پر ایک ایسے اصول ارتقاء کا اطلاق کرتا ہے۔ جو صرف کائنات کے بعض حصوں ہی پر عائد ہو سکتا ہے۔ تصویریت نے حقیقت کے مدارج کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ توجیہ کا ایک زیادہ بہتر اصول ہے۔ چنانچہ ڈی ویٹ یا رکر (Contemporary American Philosophy) (معمصر امریکی فلسفہ) میں لکھتا ہے: انفرادی نظامات پیدا ہوتے ہیں پھیلتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کے کوئی ٹوٹک نہیں ہوتے۔۔۔۔۔ میرا یقین ہے کہ کائنات میں انسان کی حیثیت و مقام کے متعلق یونانیوں کی منارہ پرستی اور فلاطینوں کا تصور شرق بمعصر نظریات سے زیادہ صحیح بیان پیش کرتا ہے، لیکن اور ۲۳۶ دوسرے تصور یہ پا کر کر کے ساتھ اس امر میں اتفاق کریں گے کہ بجائے اس نظریے کے کہ مدارج حقیقت کا برومحبوسہ و مکان۔ زبان سے ہوتا ہے اس نظریے کو جگہ دیں کہ ان کا اشتقاق خدا سے ہوتا ہے۔

تصور یہ انتقادی حقیقت کے حامیوں کے اعیان دوائے نظریے پر بھی اعتراض کرتے ہیں۔ اعیان یا کلیات کی دنیا میں جہاں پر وجود دوسرے وجود سے زیادہ معنی نہیں رکھتا اور ابدی طور پر وہی ہے جو وہ ہے، ہر شے کو حقیقی قرار دے کہ انتقادی حقیقت کے ماننے والوں نے محض ایک تجربہ دی و تصویری دنیا پیدا کر دی ہے اور اس کو اس حقیقی دنیا کے بجائے رکھا ہے جس کا میں اپنے تجربات میں علم ہوتا ہے۔ ہالنگ کہتا ہے کلیات یا اعیان کا یہ مستقل عالم مجھے تو (ادب کے ساتھ کہنا بیڑا سمجھ) جدید علم الانسان کا ایک ٹکڑا معلوم ہوتا ہے جس کے ماننے کے لیے وہ عذر بھی پیش نہیں کیا جاسکتا جو افلاطون اپنے عالم مثال کے لیے کر سکتا تھا؟ یہ اس انتہائی تمثیل یا توہم کی ایک عجیب و غریب مثال ہے جو حقیقت کے اس ارادے کا مذاق اڑاتی ہے جو انہوں نے دعوات کے

بالکل پابند ہونے کے متعلق کیا تھا، لیکن اگر اعیان کے اس
 نظریے کی بجائے تصویریت کے کلی مقرون کا نظریہ رکھیں تو یہ تجزیہ غائب
 ہو جائے گی۔ ایکس بے قیمت عین "انفرادیت و قیمت کا اصول"
 بن جائے گا۔



حصہ چہارم



منتخب

باب (۱)

نتیجیت کیا ہے

۱۔ الفاظ نتیجیتی و نتیجیت

لفظ پراگماتک (جس کا ترجمہ نتیجیتی کیا گیا ہے) کا اخذ یونانی لفظ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ ہے ۲۳۹ جس کے معنی دینے کے ہیں اس کی جمع $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ہے جس کے معنی معاملات خصوصاً معاشقہ معاملات کے ہیں۔ امتداد عقل نظری میں کائنات فن و اسلوب کے ان قواعد کو جو تجربے سے اخذ اور تجربے پر اطلاق ہیں ان قواعد سے منبر کرنے کے لیے اس لفظ کا استعمال کرتا ہے جو تجربے سے مقدم یا منطقی طور پر بخارج ہوتے ہیں۔ کائنات کی فنی اصطلاح میں ثانی الذکر کو ضروری امور کہلاتا ہے۔ امریکا کے مشہور عالم ریاضیات و فلسفی پیئرس نے لفظ پراگماتک کو کائنات سے لیا اور ولیم جیمس نے پیئرس سے،

لفظ پراگماتزم (نتیجیت) اسی مادے سے سجائے لاحقہ اک (یا ئی) کے لاحقہ ازم (یا ت) کے زیادہ کرنے سے بنا ہے۔ جارج ایٹ نے اپنی کتاب Meldlemarch میں اس لفظ کو ایک کتاب خانہ میں تم کی سیرت کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا تھا۔ تاریخ میں لفظ نتیجیت نتیجیتی طریقے سے ہم سنی ہے اور تاریخی واقعات کے حل و محلولات کے پتہ لگانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بہر حال لفظ نتیجیت کے ان دو معنی اور اس کے فلسفیانہ تفصیل میں کسی قسم کے تعلق کی شہادت نہیں ملتی اس کا فلسفیانہ تفصیل نتیجیتی کی طرف لے جاتا ہے جس کو کائنات نے استعمال کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ لفظ نتیجیت فلسفے میں عمومیت کے مختلف متعدد معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس مختلف معنی کے تحت تصورات و معنیات کے علی نتائج کو ان کی صحت و صداقت و قیمت کے معین کرنے کے لیے بطور معیارات استعمال کرنے کا ۲۴۰ ایک عام تصور رہتا ہے چنانچہ جس جو مسئلہ طور پر پیش شخص ہے جس نے اس لفظ کو جرأ میں استعمال کیا نتیجیت کی تعریف ہی طرح

باب

کرتا ہے کہ تیرہ وہ ذہنی پہلو ہے جو اولیات، احوال، قاطعہ ریات، فرضی ضروریات کو ترک کرنے اور عقوبت نتائج و ثمرات و واقعات کی طرف رجوع کرنے پر تامل ہے اور بالمدون کی دو کثرتی آف فلاسفی اینڈ سیکالوجی کے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Pragmatism) (نفعیت) ہے پیرس اس کو تصورات کے واضح کرنے کا طریقہ کہتا ہے وہ لکھتا ہے: "غور کرو کہ وہ کون سے نتائج ہیں جن کی عملی حیثیت بھی ہو سکتی ہے جو ہمارے خیال میں ہمارے اثبات تصور سے سرزد ہوتے ہیں اب ان نتائج کے متعلق جو ہمارے تصور ہو گا وہی اس شے کے متعلق بھی ہو گا" پیرس نے بعد میں نفعیت کے متعلق اپنے تصور کو جس اور اس کے اتباع کے تصور سے تمیز کرنے کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا جو (Pragmaticism) ہے اس کتاب میں جو پیرس کے احقرام میں لگی ہے اور جس کا نام (Essays Phil aophical and Psychological) (مضامین فلسفیانہ و نفسیاتی) دیوٹے نے نفعیت کی استثنائے ترین کی چھ نفعیت وہ تعلیم، جس کی رو سے حقیقت کی ثابت علی تفریقاتی ہے اور اس امریت کا کہ منفی اظہار اعلیت عقل میں ہوتا ہے، صفحہ ۹۷، لیکن دیوٹے اس نے غلطی کے لیے اس لائیت اور اختیاریت کے نام زیادہ مزاحمت ہے۔ ایسی ہی اس نفعیت کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ تیرہ اس میدان کا اصطلاحی نام ہے جس کا بتا تمام غلط فہمیوں میں لگا ہوا سکتا ہے لیکن جو حال ہی میں باشعور منظم علم ہو گیا ہے نفعیت اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس امر پر بھروسہ کرتی ہے کہ جو بھی ہم سوچتے اور کرتے ہیں اس کا ارادہ کرنا پڑتا ہے اور بحیثیت حیاتی تعلق ہونے کے خواہ مخواہ کامیاب ہو یا نا کامیاب اس کی بالآخر حقیقت ہوتی ہے، لیکن شکر کو اس نے غلطی کا نام نفعیت بالکل پسند نہ کیا، وہ کہتا تھا کہ اگر کسی شے کا بھی نام ہوتا تو اس کو مردود قرار دینے کا کافی ہے۔ اس نے جس سے انہماکی کہ اس غلطی کے لیے انسانیت (Humanism) کا نام اختیار کرے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو گا گو وہ کہتا ہے کہ جس میں بعد میں پختا تھا کہ کہیں اس نے اس کی نفعیت پر عمل نہیں کیا۔

۲۔ پیرس نے نفعیت کی کیا خدمت کی ہے؟

فیلکس چارلس ایس پیرس (Peirce) کہ نفعیت کا پدر منطقون "قرار دیتا ہے"

۱۔ دیکھو دیکھیں کی کتب (Pragmatism) صفحہ ۹۷ (لائسنس)۔

۲۔ دیکھیں پیرس کا مشہور آواز منطقون (How to make our Ideas clear) جس میں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے، جو منطق متعلق مشہور میں شائع ہوا اور حال ہی میں اس مجموعہ مضامین میں شائع کیا گیا ہے جس کو ہم کہیں منطقون (Chance, love, and Logic) اتفاقاً بہت منطق پیش کیا ہے (ہارکوٹ پریس، نیو یارک)۔

۳۔ یہ دو سطریں جو نقل کی گئیں شکر کے اس مضمون سے ہیں جو ہیڈنگ کی انیسٹوٹیڈ آف نیچن اینڈ ایٹھٹکس میں

لیکن کہتا ہے کہ اس کو اپنی اذیت کے انکار کرنے پر مجبور کیا گیا۔ اس کا اشارہ اس واقعے کی طرف ہے کہ پیرس نے اپنے فلسفے کے لیے نیت (پراجماٹزم) کے لفظ کو چھوڑ کر پراجماٹک (Pragmatic) کا لفظ اختیار کر لیا تھا اور اسی کو زیادہ بہتر سمجھنا تھا۔ شکر اور دوسرے بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ ولیم جیمز اس تحریک کا حقیقی بانی ہے۔ اس سلسلے میں سنٹرولیم جیمز نے شکر کو ایک دلچسپ خط لکھا ہے اس میں وہ کہتی ہے: تم نے یہ جو کہا ہے کہ وہ (یعنی جیمز) ایسے احسانات کا اعتراف کرتا تھا جن کے وہ زیر بار نہ تھا صحیح ہے۔۔۔۔۔ جب ولیم جیمز کے عمل میں بحیثیت طالب علم کام کرتا تھا اور فلسفے میں مستغرق تھا تو اس نے چارلس پیرس کو ایک تحریریں و تشویق پیدا کرنے والا دوست پایا تھا؛ جب ولیم نے اس چیز کو جو ایک عرصہ دراز سے اس کا ایمان تھا نام دینے کی کوشش کی تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر دیکھا اور اپنے دل سے کہا میں تجھ پر نیت کے لیے یقینی پیرس کا زمین منت ہوں، شکر اور سنٹرولیم جیمز کے ان بیانات کو ہمیں نہایت احتیاط سے قبول کرنا چاہیے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اور دوسرے مفکرین یہ ماننے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ پیرس نے اس نئے فلسفے کی نہایت اہم خدمت کی ہے۔ یہ خدمت کیا تھی؟

پیرس دراصل منطق کا عالم تھا جس کو بالخصوص علومِ عمل کے طریقہ نامی اسلوب سے دلچسپی تھی۔ اس کا یقین تھا کہ جب کسی اختیار کے اصول کا عمل میں تجربہ کیا جاتا ہے تو اس سے ایک خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اس نے یہ خیال کیا کہ کسی تصور کی کامل تعریف اختیاری واقعات کی وہ کیفیت ہے جو اس تصور سے لازم آتی ہے۔ ہر تصور کے عقلی معنی مستقبل میں ہوتے ہیں اور

بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ پراجماٹزم کے عنوان کے تحت لکھا گیا ہے۔ اس کا وہ مشہور نام بھی دیکھو جو انیسویں صدی یا بریٹانیکا میں (۴) ویں اشاعت) درج ہے اور یہی کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں اس کا ایک اقتباس دیا گیا ہے وہ بھی پڑھو۔

لکھنؤ میں یہ کتاب (Anthology of Recent Philosophy) صفحہ ۸۰ پر

باب

۲۲۲

اس عملِ تلمیذ پر مشتمل ہیں جس کی وجہ سے نئے نئے موجود کلیات کو اپنے اندر اور زیادہ جمع کرتی ہے۔ پیرس یہ نہیں سمجھتا تھا کہ یہ عمل کسی مخصوص یا شخصی غایت کو حاصل کرنے کا عمل ہے۔ وہ تصور کے صرف عمومی یا کلی معنی سے لپٹی رکھتا تھا۔ مائرس آرکوہن کا خیال ہے کہ پیرس نے تصور کی تعریف کے اس طریقے کو چانسری رائٹ سے لیا تھا جو ہارورڈ یونیورسٹی کا ایک ممتاز پروفیسر تھا جس نے ریاضیات اور طبیعیات میں تخلیقی کام کیا تھا اور فلسفے سے بھی عمیق دلچسپی رکھتا تھا۔ کوہن پیرس کے ایک خط کو نقل کرتا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ نتیجیت کی تعلیم اول دفعہ ایک مابعد الطبیعیاتی انجمن، جس میں پیش ہوئی جو اس نے ہارورڈ میں قائم کی تھی اور جس کا رائٹ قابل ترین رکن تھا۔ جیس بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا۔ پیرس اور رائٹ کی یہ عادت تھی کہ ہر روز دو یا تین گھنٹے آپس میں مباحثہ و محبت کرتے، اور یہ عادت برسوں تک جاری رہی پیرس کا یہ تصور کہ عالمِ مائرس عام تصورات کی اصول میں اس لیے ترجیحی کرتا ہے کہ اعتبار سے نئی صدائوں کو حاصل کیا جائے، رائٹ سے حاصل ہوا ہے۔ پیرس کی نتیجیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تصورات کے معنی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان کا اعتباری امتحان کیا جائے اور ان نتائج کا مشاہدہ کیا جائے جو اس امتحان سے حاصل ہوتے ہیں۔

۳۔ ولیم جمیس نے نتیجیت کی کیا خدمت کی ہے؟

ایم سی آٹو نے بجا طور پر بتلایا ہے کہ ولیم جمیس کا وہ مضمون جس کا عنوان

۱۔ دیکھو کوہن کا دیباچہ جو اس نے پیرس کی کتاب (Chance, Love and Logic) پر لکھا ہے اور جس کے سرخی حصہ کی کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں نقل کیے گئے ہیں۔

باب (Remarks on Spencer's Definition of Mind Correspondence)

(ا) پس سر کی ذہن کی اس تعریف پر کہ ذہن تطابق کا نام ہے چند ریمارک (تھا) اور جو جنرل آف اسپیکولوٹو فلاسفی میں اسی ماہ میں شائع ہوا جس ماہ پیرس کا مضمون "ہمیں اپنے تصورات کو کس طرح واضح کرنا چاہیے" (جنوری ۱۸۷۷ء) چھپا تھا، بہت سارے نتیجتی تصورات سے سمور تھا جن کی بعد میں ہمیں نے تکمیل کی۔ یہ مضمون علاوہ دوسری چیزوں کے عقل انسانی کی فعلی حیثیت پر زور دیتا ہے اور بالخصوص انسانی نصب العین اور ترجیحات کو تجربے کے حقیقی حصے قرار دیتا ہے۔ تاہم اس مضمون کو نتیجتی کا ماضد ثانی قرار دیتا ہے، اور اس قدر ہی اور اہم شخصی تجربے سے جو اس کی تخیل کا باعث ہے، یہ ثابت کر لے گی کہ شش کرتا ہے کہ ہمیں کے لیے یہ نیا فلسفہ منطقی تعلیم سے زیادہ اخلاقی و مذہبی تعلیم پر مبنی تھا۔ ہمیں اور پیرس کی دلچسپی کے اس اہم اختلاف پر دوسروں نے بھی زور دیا ہے اس میں شک نہیں کہ یہ ایک اہم اختلاف ہے لیکن اس کی وجہ سے میں اس امر سے چشم پوشی نہیں کر فی چاہیے کہ نتیجت کے ان دو عظیم نشان بانیوں میں، اور بھی اہم منطقی و نفسیاتی اختلافات تھے۔ (۱) جبیں منطق میں اسیت کا قائل تھا، اس کے برخلاف پیرس کا خیال تھا کہ کلی تصورات ایک مشترک معنی کا اظہار کرتے ہیں اور مضمون نام سے بہت زیادہ ہیں اور ایک متمثل منطقی مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) نفسیات میں جبیں احما سیت کا قائل تھا اور بالخصوص جزئی معطیات جو اس پر زور دیتا تھا اس کے برخلاف پیرس کو نفسیات سے کوئی دلچسپی نہ تھی اور وہ بالخصوص منطقی و عقلی تصورات پر زور دیتا تھا۔ بالفاظ دیگر پیرس زیادہ تر عقلیت پسند تھا اور

لے۔ دیگر نوکا مضمون (Instrumentalism) (آلاتیت) "خلائی ٹوڈے" میں (مئی ۱۹۱۱ء) شائع ہوا۔

لے۔ دیگر "ت" حقیقت اور عقلیت پر بحث جو نیچے آتی ہے صفحہ ۲۱۰ اور ۲۱۱ کے حقیقت پر اور بحث کی گئی ہے صفحہ ۱۲۲۔ پیرس عقلیت کا قائل تھا۔

کلائٹ سے زیادہ متاثر تھا، اس کے برخلاف جیس زیادہ تر تجربیت پسند تھا اور برطانوی روایت سے زیادہ تر متاثر تھا۔ یہ امر خالی از منی نہیں کہ ہمیں نے اپنی کتاب (Pragmatism) (نتیجیت) جان استوارٹل کے نام سے معنون کی۔ اسی لیے جب اس نے نتیجیت کا اصول اختیار کیا تو اس کو کلی تصورات کی اختیاری آزمائشوں سے متاثر کیا اور عملی نتائج کے خیال کی کچھ ایسی توسیع کی کہ پیرس کو یہ پسند نہ آئی۔ جیسا کہ ویلوسے بتلاتا ہے، ہمیں نے اس اصول کو جس طرح استعمال کیا ہے اس کی وجہ سے اس کی وہ اہمیت بالکل باقی نہیں رہی جو پیرس نے اس کو دی تھی۔ ہمیں نے اس اصول یا عادت کو رد کر دیا نہایت وسیع الاطلاق بنا دیا، کیونکہ اس نے تیقنات کے معنوں و جزئی نتائج پر زور دیا تھا۔ قطع نظر اس امر کے کہ یہ نتائج محل کے امتحانات یا آزمائشوں سے حاصل ہوتے ہوں یا نہیں۔ وہ کسی یقین کی صداقت یا کذب کے جانچنے کے لیے روزمرہ کی زندگی کے کسی قسم کے بھی نتائج کو استعمال کرے گا۔ جیس کہتا ہے: ”میں پیرس کے اصول کو اس طرح ادا کرنا زیادہ بہتر سمجھتا ہوں کہ کسی فلسفیانہ قضیے کے حقیقی معنی کو ہمیشہ آئندہ کے عملی تجربے کے کسی مخصوص نتیجے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے خواہ یہ تجربہ فعلی ہو یا انفعالی؛ اصل نکتہ اس امر میں متضمن ہے کہ تجربے کو جزئی ہونا چاہیے نہ کہ اس امر میں کہ اس کو فعلی ہونا چاہیے۔“ اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے جو ہمیں نے پیرس کے اصول میں پیدا کیا پیرس نے نتیجیت کو رد کر دیا اور اپنے نظریے کے لیے پُرکسائی سہم کا لفظ اختیار کر لیا۔

تاہم اسی تغیر و تبدل کی وجہ سے ہمیں نتیجیت میں توسیع کرنے اور اس کو مقبول عام بنانے میں کامیاب ہوا۔ اس نے اس کا اطلاق تیقنات کے مختلف اقسام پر کیا۔ مذہبی تیقنات پر اس کا اطلاق خصوصیت کے ساتھ عام پسند تھا۔ اس کا مشہور و معروف معنوں جس کا عنوان (The Will to Believe) (لاؤ تہمتیں) ہے

۱۔ ویلوسے ہمیں کتاب (Collected Essays and Reviews) (مجموعہ مضامین و تبصرات)

صفحہ ۲۱۲ نقل کرو ویلوسے یہی کتاب میں۔

پہلا شکل کی مشہور و مذہبی بازی سے بالکل مختلف نہیں۔ جیسے کے خیال میں خدا اب پر یقین ایک زندہ اختیار ہے۔ جو لوگ اس کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ یہ ان کو اخلاقی طور پر بہتر اور زیادہ رجائی بناتا ہے۔ اور جو اس کو رو کر دیتے ہیں ان پر فتنہ طویاس کا حملہ ہوتا ہے۔ عملی روزمرہ کی زندگی میں ماننا نہ ماننے سے زیادہ مفید ثابت ہوتا ہے۔ لہذا یہ بنیادی مذہبی یقین صداقت رکھتا ہے۔ اس کی صداقت کی تشکیل اس کی عملی قیمت سے ہوتی ہے۔ اپنی کتاب ”تجلیت“ میں جیسے قیمتی طریقے کا اطلاق مابعد الطبیعیات کے متعدد مشکل روایتی مسائل پر کرتا ہے، جیسے مسئلہ وحدت و کثرت، ارسطاطالیسی معقولات کی ماہیت، جبر و قدر، غایت وغیرہ۔ اس لئے اپنے ”اصلاحیت“ کے نظریے کی بھی تشکیل کی کہ نجات نہ تو ضروری ہے اور نہ ناممکن، بلکہ یہ ان لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو دنیا کو حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح جیسے نے تجلیت کو مقبول عام بنایا اور اس کا اطلاق بنی نوع انسان کے عام فہم تیقنات اور ٹھیٹ فلسفیانہ مسائل پر کیا۔

۴۔ ایف۔ سی۔ یس شلر نے تجلیت کی کیا خدمت کی ہے؟



ایف۔ سی۔ یس شلر کا اعتراف ہے کہ اس نے تجلیت کے تصور کو اولاً جس سے حاصل کیا۔ وہ جیسے کا جاں نثار پیرو ہے، اور اس کو ان دو حقیقی عظیم شان افراد میں سے ایک سمجھتا ہے جس کا اس کو شخصی طور پر علم ہوا، دوسرا شخص وہ لارڈ بالفور کو سمجھتا ہے۔ شلر انگلستان سے امریکا گیا اور کارنل یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم پائی، جہاں تصورات مطلقہ کا پورا تسلط تھا۔ کارنل کے قیام کے زمانے میں

اس نے ہمیں سے ملاقات کی اور ہمیں کا ملنا اس کے لیے ویسے ہی تھا جیسے کہ ایک تشنہ اور دراندہ مسافر کے لیے مہرا میں سرسبز و شاداب زمین کا ملنا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے اب تک تو اپنی زندگی ہمیں کے نظریہ نتیجہ کی توجیہ و توضیح میں بسر کی۔ بہر حال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، شلر اس نظریے کو انسانیت کہنا زیادہ پسند کرتا ہے۔

اپنی ساری تعانیف میں شلر نے اس امر پر زور دیا ہے کہ کس طرح تمام انسانی تیغیات و ادارے، بلکہ خود حقیقت، ارادہ انسانی کی غلیظت سے پیدا ہوتے ہیں۔ انسانی احساسات، خواہشات اور آرزوئیں، یا بلفظ واحد یوں کہو کہ انسانی ارادہ حیات وہ انتہائی شے ہے جس کو دوسرے تمام واقعات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ غایت و مقصد انسانی اولین حقیقت ہے۔ تمام صداقت انسان ساختہ ہے اور مقصد انسانی پر مبنی و منحصر ہے۔ تمام حقیقت دائمی طور پر بن رہی ہے اور جو قوت کہ اس کو پیدا کر رہی ہے وہ انسان کا ارادہ ہے۔ شلر فلسفہ اوہل ارتقا کو بالکل ایک کر دیتا ہے، اور سارے ارتقا کی غایت کو خواہ یہ ارتقا کائناتی ہو یا تمدنی، کامل شخصیتوں کی عضویت میں پاتا ہے لیکن گو شلر نے آسٹرو ڈیوئیورسٹی (انگلستان) میں بہت سال نتیجہ کی شدید حمایت کی اور وسیع پیمانے پر تقریریں کیں اور بہت کچھ تصنیف بھی کیا لیکن شکل ہی سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ انگلستان میں کوئی اہم جمہیتی مسلک قائم کرنے میں کامیاب بھی ہوا۔ یہاں فلسفے کی دو غالب منہیں تصویریت اور حقیقت مسلط ہیں۔

جو فرق و اختلاف ڈیویس نے اپنی معیت اور انیسیت کی تیجہ میں بتلایا ہے (جس کا سربراہ آدرہ نمایندہ شلر ہے) وہ نتیجہ کے سمجھنے کے لیے نہایت ضروری ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”ترکیبی نتیجہ کی صداقت جس کو ولیم جیمس نے اختیار کیا اس لحاظ سے مختلف ہوتی جائے گی جس لحاظ سے کہیم و جو جی کی ماہیت کی توجیہ کے لیے یا تو شکاگو اسکول کے نقطہ نظر کو اختیار کریں گے یا انیسیت کے نقطہ نظر کو۔ بعد ازاں ذکر کی رو سے جو جی شخصی انتہائی ناقابل تحلیل اوسا بعد الطبیعیاتی طور حقیقی معلوم ہو جائے۔ علاوہ انہیں تصویریت کے ساتھ اس کا ایتلاف اس میں تصوریتی رجحان پیدا کر دیتا ہے۔“

یہ اصل وحدیت و تعلیت پسند تصویریت کا کثرتیت و اراویت پسند تصویریت میں
مبدل ہو جاتا ہے۔ لیکن اول الذکر کی رو سے وجود شخصی انتہائی نہیں بلکہ اس کے
ارتقائی پہلو کی حیاتیاتی طور پر تحلیل و تعریف کی جانی چاہیے اور اس کے مستقبل اور
تفاسلی پہلو کی اخلاقیاتی طور پر اس فرق و اختلاف سے واقف ہو جائے کہ بعد
ڈیوے نے نتیجیت کی جو خدمت کی ہے اس پر غور کرنا ہو گا۔

۵۔ جان ڈیوے کی الائیت

جان ڈیوے ان دنوں نتیجیت کا سب سے زیادہ مشہور و معروف زندہ
فلسفی مانا جاتا ہے۔ اس نے اور اس کے رفقاء، خصوصاً ہلین ایچ میڈ،
جیمس ایچ ٹفس اور اسے، ڈیوے، مور نے سکا گوئیونورٹی میں نتیجیت کا ایک
زبردست مرکز قائم کیا۔ جب ڈیوے کو لیبیا یونیورسٹی کو منتقل ہوا تو اس نے وہاں بھی
نتیجیت کے اتباع کی ایک طاقت و رجاعت پیدا کی۔ انھی دو جامعات میں
بہت سارے نے جو اب امریکا کے مختلف جامعوں اور کیمپوں میں اساتذہ فلسفہ ہیں
اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔ ول ڈیورنٹ اور جیمس ہاروے رائسن دونوں کو لیبیا میں
ڈیوے سے متاثر ہوئے۔ ڈیوے ایک ذی اثر استاد اور عمیق النظر مفکر ہے
اور حال ہی میں اس کو اعلیٰ اعزازات عطا کیے گئے ہیں۔ اس نے چین اور جاپان
میں خصوصی لکچر دیئے ہیں امریکا میں کیرس فاؤنڈیشن کا وہ ہیلا مقرر تھا،
اسکاٹ لینڈ میں گفر فاؤنڈیشن پر اپنے تقریروں کا ایک سلسلہ جاری رکھا،
اور سو ربون میں نومبر ۱۹۳۱ء میں اس کو اعزازی ڈگری دی گئی اور اب
(۱۹۳۱ء - ۱۹۳۲ء) ہارورڈ یونیورسٹی میں خصوصی ولیم جیمز لکچر رہے۔ ڈیوے کے

باب

فلسفہ تعلیم نے امریکا اور دوسرے شہروں کے پبلک مدارس میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ امریکا کے سیاسی و اجتماعی فلسفے میں نئے اصول حریت کی تخلیق میں بھی ڈیوے کا اثر نہایت قوی تھا۔ یہ امر بھی اہمیت رکھتا ہے کہ عوام تنقید کی کے ساتھ غور کر رہے ہیں کہ اس کا نام ایک جماعت ثالث کے امیدوار کی طرح صدارت جمہوریت امریکا کے لیے پیش کریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے محض امریکی فلاسفہ میں کسی فلسفی سے کم نہیں۔ معلمون فلسفیوں اور دیگر زچین افراد میں اس کے اتباع کی ایک کثیر تعداد ہے۔ ایک ثلث صدی سے ڈیوے نہایت شدت و قوت کے ساتھ تحقیق کی حمایت کر رہا ہے۔

۲۷۷

جس بعد کے آنے والے ابواب میں ڈیوے کے فلسفے کے متعلق بہت کچھ کہنا ہے، کیونکہ اس نے فلسفے کے تمام عظیم الشان سائل پر کچھ کچھ لکھا ہے۔ یہاں صرف اس امر کی توجیہ کرنی کافی ہے کہ آلائیٹ سے اس کی کیا مراد ہے۔ یہ فلسفہ تحقیق کا اصطلاحی نام ہے۔

علاوہ تصدیق کے اعتباری طریقے کے جس پر بیرس نے زور دیا اور تحقیق کے عام پند بیان کے جس کو جیس نے پیش کیا ڈیوے دو اور اجزا پر زور دیتا ہے جس کو وہ خصوصیت کے ساتھ اہم کہتا ہے۔ ایک تو نفسیاتی جز ہے اور دوسرا منطقی۔ نفسیات جدید کا حیاتیاتی میلان، کردار اور حیوانات کے تسلسل کردار کے مطالعے میں دلچسپی، یہ وہ تحریکات ہیں جن کا آغاز تحقیق کے آغاز کے ساتھ ہوا اور ان کا نتیجہ پرست زیادہ اثر بھی رہا ہے۔ نفسیات میں ڈیوے اپنا شمار کردار یہ میں کرتا ہے۔ فلسفہ ہی میں ڈیوے نے اپنی کتاب (Studies in Logical Theory) منطقی نظریے پر مباحث میں نئے فلسفے کے

اس پہلو پر زور دیا۔ ڈیوے نے اس پر زور خصوصیت کے ساتھ اپنی کتاب (ڈارون کا اثر فلسفہ پر) (Influence Darwin on Philosophy) میں دیا ہے۔ اس طرح تحقیق نے انیسویں صدی کی بہت ساری ارتقاءیت اپنے اندر جذب کر لی ہے۔

نفسیات کی اس نئی تحریک کی ابتدا اصل میں جیس نے کی جب اس نے

روایتی نفسیات کے تصورات، احساسات و تخیلات کے بجائے اس خستہ شعور باب کے تصور کو رکھا جو مسلسل ہے۔ علاوہ ازیں ہمیں نے یہ معیار پیش کیا کہ ذہن مقاصد یا غایات کے تحقق کا ایک آلہ ہے اور تمام تصورات ”ذہن کے محض غایتی آلات“ ہیں۔ یہ ساری چیزیں جس کی ”نفسیات“ میں ملتی ہیں جس کے متعلق ڈیوے اور شلر دونوں کا خیال ہے کہ یہ تجسس کی ”نتیجیت“ نامی کتاب سے زیادہ نتیجیت کا ماخذ قرار دی جاسکتی ہیں۔

تاہم آلاتیت بالکل جیسے ہی کی وجہ سے نہیں پیدا ہوئی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ڈیوے اپنی خدمت کی اہمیت کو بالکل کم کر کے بیان کرتا ہے۔ ڈیوے ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے تفکر کے حیاتیاتی ۳۴۸ وظیفے پر زور دیا اور ذہن کو ماحول پر تسلط حاصل کرنے کا ایک آلہ قرار دیا۔ اساکر نے میں وہ کسی اور حتمی نتیجیت سے زیادہ اس تحریک کے مہیزہ منطقی نظریے کو ترقی دیتا ہے۔ ”عام طور پر یہ ڈیوے ہی کا اثر ہے کہ حاسیان نتیجیت اس طریقہ کا ذکر کرتے رہتے ہیں جس کی وجہ سے ہمیں اپنے تیقنات حاصل ہوتے ہیں، نیز ان امور کا ذکر کرتے ہیں کہ تصورات وہ ”آلات“ ہیں جو تجربے کی ترتیب و توجیہ کے کام آتے ہیں، ہم علمی توقع سے مستحق کی طرف بڑھتے ہیں، تصورات ”عمل کے طریقے“ اور ذہنی عادات“ ہیں، صداقت کا نشوونما ہوتا ہے اور وہ افادیت رکھتی ہے، ہمارا سارا تفکر آلاتیاتی خصوصیت رکھتا ہے، ہمارے تیقنات علم سے زیادہ اساسی ہیں وغیرہ“

آؤ ڈیوے کے ایک مضمون کی طرف ہماری توجہ منطقت کرتا ہے جو ۱۸۸۸ء میں لکھا گیا ہے جس میں ڈیوے نے آلاتیت کا بنیادی ماحول بیان کر دیا ہے، مگر اس زمانے میں وہ نوکانٹیت کا کھلبہر تھا۔ یہ ماحول جبریت

۱۔ دیکھو ولیم کالڈول کی کتاب (Pragmatism and Idealism) (نتیجیت و تصوریت)

صفحہ ۱۸۱ پر دیکھو اے سی۔ بلاک، لندن۔

باب

کی حمایت اور گویا اس کی ایک توجیہ تھا، اور رفتہ رفتہ اس کو اتنی وسعت دی گئی کہ ان دنوں وہ جمہیت کے بڑے عقائد میں سے ایک شمار ہوتا ہے۔ آٹو کے الفاظ میں ”کوئی شخص آلائیہ کی تصانیف کو پڑھ کر ان کے جمہوری تیقنات کے عمق کا احساس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ یہ جمہیت کو معاشرت جدید میں جمہوری تحریک کا فلسفیانہ جواب سمجھتے ہیں، اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان میں سے بہتوں کے لیے جمہوریت بمنزلہ مذہب ہے۔“ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آٹو اس تصور کو آلائیہ کا مرکزی تصور قرار دینے اور ڈیوے کو اس کے پیش کرنے کی عزت بخشنے میں حق بجانب ہے۔ لیکن جیس نے بھی جمہیت کے اس حصے کی خدمت کی ہے، خصوصاً اپنی ’اصلاحیت‘ کی تعلیم کی وجہ سے۔ علاوہ انہیں اس تصور کی وسعت خاص سے جمہیت کی ابتدائی تعلیم کے ایک تغیر کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ ڈیوے اور جیس کی ابتدائی تصانیف نہیں بلکہ بعد والوں کی تحریرات ہیں۔ جنگ عظیم کے پہلے جمہیت ایک جمہوری نصب العین تھی جو مذہب کی بجائے کام دیتی تھی۔ دراصل جنگ عظیم کے تجربات ہی نے اس کو منطقی و بالبعد الطبعیاتی نظریے کی بجائے ایک اجتماعی فلسفہ بنا دیا۔ ڈیوے، میڈ، مور، آڈو، امیس، بوڈ، نفٹس، لی۔ وی اسمتھ اور ایچ ایم کیلن اس تغیر و تبدل کے ذمہ دار ہیں، اور گو اس کے جرثومات ان یقینیہ کی تصانیف میں موجود تھے جو جنگ سے پہلے گزرے ہیں، تاہم اس کی اصلی ترقی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ یہ اشتراکیت کی طرف اس عام میلان کا حصہ ہے جو جنگ کے بعد پیدا ہونے والے حالات کی خصوصیت خاصہ ہے۔ سی۔ آئی یوس، ایچ سی براؤن میں یہ میلان کم ہے اول الذکر اپنے اساسی اصول کے لیے پیس کارپن منت ہے اور ثانی الذکر جیس کا آخر میں ہیں اس خدمت کے متعلق جو جارج ایچ میڈ نے آلائیہ کی ادا کی

۱۔ دیکھو دیکھو کہ لٹل کی کتاب (Pragmatism and Idealism) (جمہیت و تصورات)

صفحہ ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹،

ایک لفظ کہنا ہے۔ گو اس فلسفی نے اپنی زندگی میں کچھ نہیں شایع کیا اور اس باب کے کیرس لکچر زکی (اشاعت کے لیے) نظر ثانی ہونے ہی سے پہلے، وہ مر گیا تاہم ایک عرصے سے اس کا شمار ان عمیق ترین مفکرین میں سے ہوتا تھا جن کو اس تھریک نے پیدا کیا ہے۔ میڈ کے جنازے پر ڈیو۔ نے کہا کہ میڈ کا ذہن خلاق تھا؛ ہمارے زمانے میں ایک ایسے استاد کا ملنا آسان نہیں جس نے دوسروں کے ذہن میں اس قدر مفید و کارآمد خیالات کا سلسلہ پیدا کیا ہو؛ میں پوچھنا تک پسند نہیں کرتا کہ بغیر میڈ کے کبھی تصورات کے میرا اپنا فلسفہ کیا ہوتا۔ کیونکہ اس کے تصورات ہمیشہ حقیقی طور پر اوسر کھنل ہوتے تھے، اور انسان کو اس جانب فکر کرنے پر آمادہ کرتے تھے جس کے متعلق اس کو یہ خیال بھی نہ ہوتا کہ اس پر غور کرنا مفید بھی ہوگا۔



باب (۲)

نتیجیت کے طریقے

ایکونینی طریقہ

نتیجیت کے استدلال کے بنیادی طریقوں میں سے ایک ”ایکونینی طریقہ“ ہے۔ عام طور پر دیکھا جائے تو یہ کسی وجود کی ابتدا سے لے کر اس کی نہایت مرکب اور نہایت اعلیٰ و تمیز یافتہ صورت تک ارتقا کا بتا لگاتا ہے۔ ہم ذہنی تعلقات کے ارتقا کا بدنی تعلقات سے بتا لگا سکتے ہیں اور بتا سکتے ہیں کہ کس طرح ذہن طبیسی و عصبیاتی عضویت کی پیچیدگی پر مبنی و منحصر ہے یا اجتماعی زندگی کے ارتقا کا ذہنیت کی ادنیٰ صورتوں سے نشان لگا سکتے ہیں جہاں معاشرت و اختلاط باہمی کا شکل ہی سے امکان ہے، اور زمانہ جدید کے مجذوب اقوام تک پہنچ سکتے ہیں جہاں زبان اور معاشرت و اختلاط کے دوسرے طریقے آسانی سے کام کر رہے ہیں۔ جب بھی ہم کسی واقعے کی ابتدا کی تلاش کریں اور اس کی ادنیٰ سے اعلیٰ صورتوں کے ارتقا کا نشان لگائیں تو ہم یکونینی طریقے کا استعمال کر رہے ہیں۔

زیادہ تخصیص کے ساتھ دیکھا جائے تو فلسفہ میں تکوینی طریقے سے مراد باب یہ ہے کہ فلسفیانہ مسائل و تیقنات پر اس طرح روشنی ڈالی جائے کہ ان کا نشان اس حقیقی و عملی ماحول و موقع سے لگ جائے جہاں سے یہ پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو ان کے حقیقی ماحول میں رکھنے سے ہم یہ امید کر سکتے ہیں کہ عام اجتماعی نظام میں اس نمونہ معاشرہ کی دریافت کر سکیں جس میں یہ تیقنات ضروری تھے، اور ان تکوینی قوتوں کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جو ان کے پیدا کرنے میں سرگرم عمل تھیں۔ کوئی فلسفیانہ نظریہ سمجھ ہی میں نہیں آ سکتا اگر ہم اس کو اس عام تمدن سے بالکل قطعہ کر لیں جس میں یہ ابتدا پیدا ہوا تھا۔ جو تمدنی تصورات اس نظریے کے ارتقا کے وقت خاص طور پر غالب تھے وہی وہ پوشیدہ قوتیں ہیں جو اس نظریے کے پیدا کرنے کے باعث ہیں۔ ۲۵۱ جو فلسفی کسی نظریے کا بانی سمجھا جاتا ہے درحقیقت وہ انہی اجتماعی و تمدنی قوتوں کا ایک آلہ ہوتا ہے کسی نظریے کا نشان اس کے اجتماعی ماحول میں لگانے سے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ درحقیقت ایک آلہ تھا جس کے ذریعے اس زمانے کے متضاد و متناقض تصورات میں ایک ترمیم کا توافقی پیدا کیا گیا۔ اسی لیے تاریخ فلسفہ پر جو قیمتی مباحث ہیں وہ بالخصوص ان مختلف نظامات فلسفہ کے اجتماعی و تمدنی ماحول پر زور دیتے ہیں نتیجہ کسی فلسفی کے نظریات کی محض توضیح کو بالکل ناکافی سمجھتے ہیں۔ ہیں اپنی توجہ کو انفرادی فلاسفے کی مخصوص آراء سے ہٹا کر فلسفہ پر اس طرح بحث کرنی چاہیے گویا کہ وہ دراصل کل نظام اجتماعی کی مطلق الوجوب ضروریات اور اہم تنازعات کی ایک پیداوار ہے۔

جیمز اپنی کتاب (Pragmatism) (پرمیٹیت) میں اس عمل کو بیان کرتا ہے جس کی وجہ سے انسان جدید آزاد عامل کرتا ہے۔ فرد ایک نئے تصور کو عامل کرتا ہے اور پھر دیکھتا ہے کہ یہ اس کے قدیم تصورات سے متعارض ہے۔ اب وہ جدید تصور کو قدیم تیقنات کے اس طرح مطابق بناتا ہے کہ بغیر اس جدید تصور کو چھوڑنے کے اس کے قدیم تیقنات جتنے بھی

باب

محفوظ رہ سکیں رہ جائیں۔ اس طرح وہ ایک نئے اصول کو قدیم تیقنات کے مطابق بناتا ہے اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ ان قدیم تیقنات کو جہاں تک ممکن ہو سکے کم نقصان پہنچے۔ اب جیسے کہتا ہے کہ جس طرح صداقت کا انفرادی مفکر کے ذہن میں ارتقاء ہوتا ہے، اسی طرح علم بحیثیت مجموعی یا بحیثیت اجتماعی جدید تصورات کا قدیم تیقنات یا رواجات سے مسلسل از و واج ہے۔ تمدن اسی دائمی عمل سے آہستہ آہستہ بڑھتا ہے۔ اور جیسے کہ استدلال یہ ہے کہ بحیثیت کا کوئی طریقہ اس عمل کی محض تعمیم ہے جس کے ذریعے علم انسان اور بحیثیت مجموعی بنی نوع انسان کے اجتماعی ذہن میں نشوونما پاتا ہے جیسا کہ وہ لکھتا ہے، "قرنوں کے رفقائے صداقت کے اس عام تصور تک پہنچنے میں محض عالم ارضیات و حیاتیات و انسان کی مثال کا نتیجہ کرتے ہیں۔ ان دوسرے علوم کی تاسیس میں کامیاب طریقہ ہمیشہ یہی رہا ہے کہ کسی ایسے سادہ عمل کو لیں جو وہ ان کا رہیں قابل مشابہ ہو، مثلاً موسیٰ کی وجہ سے تحریر کا عمل، یا ابوبی نوع سے اختلاف، یا نئے الفاظ و تلفظات کے ادخال کی وجہ سے زبان کا تغیر۔ اور پھر اس کی تعمیم کی جائے، اور اس کا تمام زمانوں پر انطباق کیا جائے اور قرنہائے قرن تک اس کے اثرات کو جمع کر کے عظیم الشان نتائج پیدا کیے جائیں یہ جیسے بعد میں اس کو صداقت کے معنی کا تکنیکی نظریہ کہتا ہے۔

۲۵۲

ہم موجودات کے ان اقسام کا مختصر خلاصہ پیش کریں گے جن پر ترقیہ نے تکنیکی طریقہ کا انطباق کیا ہے: (۱) انسان ہی میں جیسے نے اس طریقہ کو فلسفیانہ مناقشات پر منطبق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ یہ محض خیالات ہیں جب تک کہ ان کو کسی خاص موقع سے وابستہ نہ کیا جائے جو انہیں ان کے معنی بخشتا ہے (۲) جیسے پیرس کی اس معاملے میں تعریف کرتا ہے کہ اس نے

۱۔ دیکھو ویٹیم جیس کی کتاب (Pragmatism) (تجربیت) صفحہ ۵۰ و ۵۱ (۲) لکھنؤ (۳) تکنیکی طریقہ کی ترویج کے لیے دیکھو میری کتاب (The God of the Liberal Christian)

(آزاد مصلحتی کا خدا) باب دوم (اپلٹن)

تکوینی طریقے کا اشیاء پر اطلاق کیا اور مانا کہ کسی شے کے معنی ان عملی اثرات میں پائے جاتے ہیں جن کی کسی موقعہ میں اس سے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ (۳) جمیس اور دوسروں نے اس طریقے کا تصور اس پر اطلاق کیا ہے اور بتلایا ہے کہ کس طرح یہ ان بعض نتائج کا سبب اور قرار پاتے ہیں جن کا یہ ارادہ کر سکتے ہیں (۴) نتیجہ نے اس طریقے کو تمام قسم کے تیقنات پر منطبق کیا ہے، مذہبی، مابعد الطبیعیاتی، جمالیاتی و علمی۔ انسانی تیقنات کا سبب رکھا ہے اور ان سے معاشری حالات میں کیا عملی نتائج و تغیرات پیدا ہوئے ہیں؟ یہی ان کے معنی ہیں۔ اس طرح تیقنات کا تکوینی طریقہ اس قابل ہے کہ اس کا وسیع اطلاق ہو سکے اور ڈیوے کا دعویٰ ہے کہ جمیس کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ فلاسفہ کا اس طریقے کے استعمال کو شروع کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ ”فلسفے کے مرکز نقل کو اپنی جگہ بدلی جا رہے۔۔۔۔۔۔ یہ مرکز اقتدار کا تغیر ہو گا جو ہمیں پروٹسٹنٹ اصلاح کی یاد دلاتا ہے“

ہم جمیس اور ڈیوے کے ساتھ اس امر میں اتفاق کر سکتے ہیں کہ تکوینی طریقہ حقیقی قیمت رکھتا ہے اور اس میں کوئی خشک نہیں کہ اس کو کال بنانے کی وجہ سے نتیجہ بڑی عزت کے مستحق ہیں۔ تاہم اس سے نتیجہ کے لیے ایک قسم کا استبعاد پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ تیقنات کی اصل حقیقت مستقبل کی طرف رخ کرنا ہے سمجھا یہ جاتا ہے کہ فکر ہمیشہ ماضی کی طرف سے منہ پھیر لیتی ہے اور ایک ایسی بہتر حالت کی طرف رخ کرتی ہے جو مستقبل میں پیدا ہونے والی ہے۔ لیکن تکوینی طریقہ نتیجہ کو ابتداء کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ لہذا نتیجہ جس جانب جانا چاہتے ہیں یہ اس کی جانب مخالف ان کی رہبری کرتا ہے علاوہ ازیں تیقنات کی ابتداء کی طرف رخ کرنے کا یہ نصب العین انسان کے بنیادی تیقنات کے متعلق شکل الحصول ہے کیونکہ ان میں بہت ساروں کی ابتداء اس زمانے میں ہوئی ہے جب کہ تاریخ بھی

باب

ضبط تحریر میں نہیں آئی تھی۔ اس طرح نتیجہ ایک ایسے طریقے کی حمایت کرتے ہیں جو اکثر ناقابل عمل ہوتا ہے، اور فکر کو اس جانب نہیں لے جاتا جس جانب کہ نتیجہ نہایت دلچسپی کے ساتھ جانا چاہتے ہیں، بلکہ یہ تو اس کے بالکل مخالف سمت لے جاتا ہے۔ اور وہ بہت جلد یہ پاتے ہیں کہ تنجوینی طریقہ اس عمل کے بنیادی طور پر مخالف ہے جو تصورات کو ان تطبیقات کے آلات قرار دیتا ہے جو آئندہ ہونے والے ہیں۔ ایسے اور دوسرے نتیجہ نے مذہبی تصورات اور درجات کے مبدوء اور ان کے ارتقا کی توجیہ میں تنجوینی طریقے کو موثر طور پر استعمال کیا ہے، اور ڈیوے اور جیس نتیجہ کی تحریک کی ابتدا میں اس طریقے سے نہایت متاثر ہوئے تھے۔ لیکن حال کی تحریرات میں ڈیوے نے تنجوینی طریقے کے اس بنیادی افترض کی سخت مخالفت کی ہے کہ زمانہ حال کے پیچیدہ اجتماعی مظاہر کو اسی وقت بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے جب ہم ان سادہ اجتماعی حالات کی طرف رجوع کرتے ہیں جن سے وہ احتمالاً برز کرتے ہیں۔ اب وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ غلطی کو بجائے معاملات کی سادہ تر حالت کی طرف رجوع کرنے کی جو موجودہ پیچیدہ حالات کی توجیہ کریں گے، اپنے معطیات اسی زمانے کی دنیا سے حاصل کرتے چاہئیں۔

لہذا تنجوینی طریقے کو نتیجہ کا واحد طریقہ یا بلکہ اہم ترین طریقہ سمجھنا نہایت سخت غلطی ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجہ استدلال میں اس کا کافی اثر لگتا ہے اور اب بھی ہے۔ جو نتیجہ کہ مذہب، تاریخ فلسفہ اور اخلاقیات کے دائروں میں کام کر رہے ہیں انھوں نے اس کا نہایت موثر طور پر استعمال کیا ہے۔ درحقیقت اس کے استعمال کی ایک بہترین مثال ڈیوے اور ٹرنٹس کی "اخلاقیات" کا پہلا حصہ ہے جہاں اخلاق کے ارتقا کا نشان تین مدارج میں لگایا گیا ہے تاہم

۲۵۴

۱۔ دیکھو وہ اتنا ہی جو نیچے صفحہ ۲۲۰ پر دیا گیا ہے۔

۲۔ تنجوینی طریقے کی حمایت کے لیے دیکھو صفحہ ۲۱۰ و ۲۱۱۔ اسپرنے طریقہ متبادل کا جو استعمال کیا ہے

اور اس پر ڈیوے نے جو تنقید کی ہے، اس کے لیے دیکھو سکا کوپلک ریویو جلد ۱، صفحہ ۲۱۰ و ۲۱۱۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس طریقے کی جگہ اب دوسرے نتیجتی طریقے بتا دیے گئے ہیں۔ اب

۴۔ تعبیری طریقہ

اپنے کیرس لکچر میں جو ہنر (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) شایع ہوئے ہیں جان ڈیوے تعلقات کے ایک طریقے کی توثیق کے لیے جس کو وہ تعبیری طریقہ کہتا ہے، ایک باب وقف کرتا ہے۔ اس سے اس کی مراد تقریباً وہی ہے جو تعیناتی مفروضیت کے طریقے سے ہے جو تصورات کا بنیادی طریقہ ہے اور جس کی توثیق صفات مالا میں کی گئی ہے۔ ڈیوے مندرجہ ذیل دو طریقوں میں ایک فیسی امتیاز قائم کرتا ہے، پہلا طریقہ یہ ہے کہ فلسفے کی غایت تک سمجھ لی شخص کے تمام و ناقص تجربات کے ذریعے نہیں اور اس دنیا کو سمجھنے کی کوشش کریں جو ان تجربات کو پیدا کرتی ہے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس غایت تک علمائے فلسفہ کے لطیف و دقیق تصورات کے ذریعے نہیں اور ان سے شروع کر کے اصلی معطیات تک واپس جائیں۔ گوان میں سے ہر ایک طریقہ قیمتی ہے تاہم ہر ایک کے مخصوص تحدیدات و خطرات ہیں۔ سائنس کا فیشن بہت جلد بدل جاتا ہے اور جو فلسفی سائنس کو اپنے فلسفے کی بنیاد بناتے ہیں وہ مشکل و مشتبہ راستوں پر پڑ کر راہ گم کر دیتے ہیں۔ آج کا سائنٹفک فلسفہ مکمل فرسودہ خیالی کیے جانے لگا ہے۔ سائنٹفک فلسفی اکثر حقیقت کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جو روزمرہ کی زندگی کے تجربات کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - وہ تکنیکی طریقے کی حمایت کرتا ہے اور طریقہ مقابلہ پر مبنی ہے۔ سائنس نے استعمال کیا ہے، کچھ جیس ایسٹھٹک کاتگریز (Genesis of the Aesthetic categories) (جدلیاتی تاغیریات کی تکنیک) کی پوری آف شیا گار کے (Decennial Publication) (جلد سوم میں چھپا ہے اور جس میں اس طریقے کا اطلاق کیا گیا ہے۔

باب

معارض و مخالفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کا فلسفہ مسطور و مردود قرار پاتا ہے۔ اس کے برخلاف روزمرہ کے تجربے میں جو سمبولی فہم عام کام کرتی ہے وہ اس قدر تنوع و پیچیدہ ہوتی ہے اور سابقہ فلسفیوں کے توہمات اس میں اس قدر مخلوط و مخزج ہوتی ہیں کہ جو فلسفی اس طریقے کو استعمال کرتا ہے وہ بالآخر لازمی طور پر روایتی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کو یا ان کی ایک سمجھن مرکب کو اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے فلسفی محض انتخاب پسند ہوتے ہیں اور اپنے زمانے اور نسل کے لیے کوئی حقیقی طور پر جنائب فلسفہ پیش کرنے میں بالکل کامیاب نہیں ہوتے۔ ڈیوے کا خیال ہے کہ ہمیں ایک درمیانی راستہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ خود اس کا طریقہ سے اول الذکر طریقے کی بہ نسبت ثانی الذکر طریقے سے زیادہ قریب ہے۔

۲۵۵

کیونکہ اس کی رائے ہے کہ تجربے میں ”کوئی ایسی چیز شامل ہونی چاہیے جو کم از کم اتنی وسیع و عمیق و مملو ہو جتنی کہ اس دنیا کی ساری تاریخ، اور چونکہ تاریخ کا وقوع غلامی میں نہیں ہوتا لہذا یہ ایسی تاریخ ہونی چاہیے جس میں دنیا اور انسان کے تمام تناسبات شامل ہوں۔۔۔۔۔ تاریخ خارجی قوتوں اور شرائط و حادثات کو تعبیر کرتی ہے اور انسانی ریکارڈ اور ان حادثات کی تلمیخ کو بھی۔ اور ذرا آگے چل کر وہ کہتا ہے، ”واقعہ، خواب، حادثہ، عمل، خیال اور معانی کی ساری وسیع کائنات کو، خواہ یہ صائب ہوں یا غیر صائب، عدم کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے اور جو کچھ کہہا گیا اگر اس کو لفظی معنی میں سمجھا جائے تو ”تجربہ“ اسی وسیع کائنات کو تعبیر کرتا ہے۔“ بالفاظ دیگر، فلسفی کا حقیقی نقطہ آغاز ”تجربہ“ ہے، کوئی شے تجربے سے خارج نہیں بلکہ ہر شے اس میں شامل ہے۔

ڈیوے کے نزدیک دوسرے تمام فلسفوں کا بنیادی ستم یہ ہے کہ ان کی بنیاد سچائے تجربہ من حیث کل پر قائم ہونے کے، اس کے کسی مختص حصے پر ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تعبیری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ اس کے معنی

اُس شے کو دیکھنے کے ہیں جو بتلائی جا رہی ہے نیز جو شے بھی پائی جاتی ہے اس کو بغیر کسی حذوت و استقامت کے، ایسا نداری کے ساتھ قبول کرنے کے ہیں حقیقت کا صحیح تصور صرف اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم اس تجربے کے ہر قابل تصور پہلو کو شامل کریں اور ہر شے کو اس کے کل حقوق عطا کر دیں، ہم کو ایسے مفادات سے آغاز نہیں کرنا چاہیے جن کا اختیاری طور پر انتخاب کر لیا گیا ہو، اور پھر ان سے مرکب متنوع اشیاء کا استخراج کیا جائے، اور جن کی اس طرح تحویل نہ ہو سکے ان کو وجود کے ادنیٰ دائرے کے حوالے کر دیا جائے تجربہ پس آگاہ کرنا ہے کہ ہیں اولاً یہ محدود مرکب شے ملتی ہے، اور ہم اتنا زیادہ تحویل و تحلیل کا کام اسی سے اور اسی میں رہ کر شروع کرتے ہیں، اور ہمیں ان فعلیتوں کا ساتھ دینا چاہیے ان کی طرف امداد ان اشاریہ کی طرف بھی اشارہ کرنا چاہیے جن پر یہ عمل آتی ہیں اور ان کے لطیف نتائج کی طرف بھی (صفحہ ۱۳) اس طرح حقیقت اسی وقت صحیح طور پر سمجھ میں آتی ہے جب ہمیں حیات و اشیاء کی شکل پچیدگیوں میں بصیرت حاصل ہو اور اس میں وہ عقلی اعمال بھی شامل ہوں جن سے یہ بصیرت اس پچیدگی کے ایک حصے کے طور پر حاصل ہوئی ہے۔ لہذا ہر حقیقت ایک نہایت مرکب وجود ہے اور اس میں وہ اعمال بھی شامل ہوتے ہیں جن سے یہ جانی یا سمجھی جاتی ہے۔ اتنا بیان ڈیوے کے تعبیری طریقے کے لیے کافی ہے، اور اس امر پر مکرر زور دیا جانا چاہیے کہ یہ طریقہ تصویریت کے تفسیمی مقرونیت والے طریقے سے بہت مشابہ ہے۔ گو ڈیوے "تفسیمی مقرونیت" کا لفظ کبھی استعمال نہیں کرتا، تاہم ظاہر ہے کہ وہ ابتداءً ہیگل کے زیر اثر تھا اور جہاں تک مجھے علم ہے اس لئے کسی تفسیمی مقرونیت کے نظریے کی خاص طور پر تردید نہیں کی۔ تعبیری طریقے سے وجود حاصل ہوتا ہے اس کو سوائے کلی مقرون کے اور کیا کہا جاسکتا ہے، اور جس آخری سطر کو نقل کیا گیا ہے اس کا یہ گہری تصور معلوم ہوتا ہے۔



سم تفکری طریقہ

نتیجہ سمی طریقہ کا ایک نہایت جدید اور نہایت محرک الذہن اور دلچسپ بیان وہ ہے جو سی آئی لیونس نے اپنی کتاب (Mind and the World Order) (زمین اور نظام دنیوی) میں پیش کیا ہے۔ وہ اپنے کو تعلیمیت پسند سمیہ کہتا ہے اور مانتا ہے کہ وہ خاص طور پر پیرس کاربن منت ہے اور نیز جیس اور ڈیوے کا بھی۔ لفظ تعلیمیت پسند تعلیمیت سے مرکب ہے جو کئی تصورات کے ان تین نظریوں میں سے ایک نظریہ ہے جن کو قرون وسطی کے مدیسہ نے پیش کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ غلطوں کے نظریہ تصورات سے اشارہ پا کر دعویٰ کیا کہ ایسے کلیات مثلاً یا نمونے پائے جاتے ہیں، لہذا ان کو جزئیات سے زیادہ حقیقی ہونا چاہیے جو ان کی نقل ہیں۔ مثلاً کسی نوع کا نام ہاتھی، کسی جزئی ہاتھی سے بہت زیادہ حقیقی ہوگا۔ اس کے برخلاف اسیمت نے دعویٰ کیا کہ تمام کلی تصورات محض اسامی یا الفاظ ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ صرف جزئیات ہی حقیقی ہوتے ہیں۔ کلی ہاتھی کا کوئی مقام نہ ہونے کی وجہ سے وہ محض ایک نام ہے۔ صرف مجسمہ اور اسی کی طرح دوسرے جزئی ہاتھی حقیقی ہیں تعلیمیت نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا اور یوں حجت کی کہ کلی تصورات تعلقات ہیں جو فکر کے لیے ضروری ہیں لیکن یہ انسانی نظامات فکر سے مستقل حقیقت نہیں رکھتے۔ فکر انسانی کے اساسی تعلقات یا مقولات کی طرف دراصل لیونس کا یہی پہلو ہے۔ یہ امر کہ وہ اس جانب کس حد تک بڑھنے تیار ہے اس کی کتاب کے دیباچے کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے: ”میرے خیال میں یہ کہنا زیادتی نہیں کہ یہ امر قابل شک ہے کہ آیاتہ تعمیر جو سامع تیار کرتی ہے زمین پر مصوٹی کے ساتھ قائم ہے یا غلطی آسمان کا ایک عمل ہے یا ایک قسم کا ہوائی قلعہ“

اس فرق کے متعلق جو بڑے اور اعلیٰ مہیا نے کے تجربے اور چھوٹے اور ادنیٰ مہیا نے کے تجربے میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس کا میلان ثانی الذکر کو اول الذکر کی نسبت زیادہ اہم قرار دینے کی جانب ہے، اس طرح وہ ڈیوٹے کے خلاف ہے لیکن وہ تجربے کے لفظ کو ان عقلی معطیات کے لیے استعمال کرتا ہے جو اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب فکر اپنا کام ختم کر چکی ہوتی ہے۔ وہ اپنے طریقے کو تفکری طریقہ اس لیے کہتا ہے کہ تجربے میں فکر کی عظیم نشان اہمیت پر زور دیا جاسکے۔ فکر کو ان معطیات سے ہرگز جدا نہیں کیا جاسکتا جن کی یہ نئے سرے سے تعمیر کرتی ہے، لیکن پھر بھی یہ صراحتہً حضور ہی ہے، یعنی ان مخصوص معطیات کو اس سے مقدم ہے جن کی یہ توجیہ کرتی ہے۔ کیونکہ کا دعویٰ ہے کہ حضور ہی ہونے کے متعلق اس کا تصور بالکل اور سچا اور بے مثل ہے اور تعمیری طریقے کی جان ہے۔ ہم اس کے مطلب کو مثال سے واضح کریں گے۔

مثلاً ”طبیعی اشیاء کی کمیت مونی چاہیے“ یہ ایک حضور ہی اصول ہے۔ اس قافیہ کو معیار کے طور پر استعمال کر کے ہم ایک سوئی کو سوئی کی آئینے والی شبیہ سے اور اس کے التباس سے تمیز کر سکتے ہیں۔ لہذا کسی قسم کا جزوی معطیہ اس اصول کو باطل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس قسم کے جزوی معطیہ کو ہم کسی اور صنف کی تحت رکھیں گے، جیسے مثال، یا التباس کے نہ کہ طبیعی شے کی صنف کی تحت۔ لہذا اس اصول کی صداقت کو ہم ہر جزوی معطیہ سے مقدم اور اس سے غیر محتاج و مستقل قرار دیں گے۔ تاہم اس سے ہمیں یہ حق نہیں پیدا ہوتا کہ اس حضور ہی اصول کو تجربہ انسانی کی دنیا سے خارج میں سمجھ سکیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربے کا مافیہ کبھی اپنی توجیہ آپ نہیں کر سکتا۔ ذہن تجربے کی توجیہ کرنے کے لیے تمام معیارات کو لے آتا ہے۔ یہ معیارات رہبر عمل ہونے کی حیثیت سے جمعیاتی طور پر مفید ہوتے ہیں اور تجربے کو قابلِ فہم بناتے ہیں۔

کیونکہ کہتا ہے کہ تفکری طریقے کی چار اہم خصوصیات ہیں، (۱) وہ

باب

جد لیا جاتی ہے۔ سقراطی معنی میں نہ کہ لیگل کے مفہوم میں۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ ذہن انصار امدادقت پہلے ہی سے رکھتا ہے اور اس سداقت کو صرف استخراج کرنے اور صاف طور پر ظاہر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ علامہ انیس ذہنوں کے درمیان ایک قسم کا اتفاق یا وفاق تسلیم کرنا پڑتا ہے اور یہ وفاق ”مجموعی نتیجہ ہوتا ہے انسانی حیوانات کی مٹاؤں اور ان کی ستائی اغراض اور تجربے کی ان مثالوں کا جن سے کہ ان کو مراد لیا جاتا ہے۔ (صفحہ ۲۰) (۲) تفکری طریقہ تحقیقی یا اکتیوی ہے۔

ہمارے اس مسئلہ کے تمام حضوری اصول یا قاطعوریات رہبر عمل ہیں اور وہ فطرتہ اللہ اور حقیقت کی عام خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ درحقیقت ذہن انسانی میں قدر جتنا ہی واقع ہوا ہے کہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اجتماعی عمل نے قاطعوریات کو بحیثیت رہبر عمل پیدا کیا ہے۔ (۳) تفکری طریقہ تجربہ بھی ہے اس کے یہ تین ہیں کہ فلسفہ، باعقلیت تجربے کے اس حصے یا حیثیت سے تعلق رکھتا ہے، تجربہ و قوانین اپنی وجہی پیدائش و جد سے عطا کرتا ہے۔ ہمارے اس مسئلہ کے فلسفہ میں نقطہ تجربہ ہی کے عام طور پر یہ معنی نہیں سمجھا جاتا۔ یہ اس نقطہ کے معنی اس چیز کے ہیں جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ (۴) تفکری طریقہ تجلیلی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کو چاہیے کہ تجربہ سے اس شے کی تحلیل کرے جو پہلے ہی سے موجود ہے اور اس کو غلط سمجھنے والے اشیاء سے کبھی تعلق نہیں رکھنا چاہیے۔ یوں صاحبہ کو مراد لیا جاتا ہے کہ متقدمان ایک وہی شے ہے۔ تفکر اس نتیجہ کو دیتی ہوگی تو سمجھنے والے ہی سے ہم اپنی تاویل و توجہ کو متناظر کرتے ہیں۔ یہ ایک نہایت اہم اور انہیں مفید و کارآمد نتائج ہیں۔ تفکر کو مراد لیا جاتا ہے کہ اس بات کو نہیں کرتا کہ ہم ان کو بغیر ایک وسیلہ تر عمل کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس کے کس طرح تناقضات سے ایک حتمی مسئلہ نکلتا ہے۔

۴۔ نتیجیت کی بعض وہ خصوصیات جو ان طریقوں میں مضمر ہیں

یہ تمام طریقے چند بنیادی تصورات کو غلام کرتے ہیں جو نتیجیت کے ساتھ مخصوص ہیں۔ لفظ تجربہ (جیسا کہ اس کو ڈیوے اور کیوس نے استعمال کیا ہے) اس فلسفے کی اہل کلید ہے۔ یہ صحیح طور پر کہا جاسکتا ہے کہ جو شخص حقیقی طور پر سمجھ جائے کہ اس لفظ سے نتیجہ کی کیا مراد ہے وہ نتیجیت سے کامل طور پر واقف ہو جائے گا۔ یہ ایک ایسا عام لفظ ہے کہ اس میں نتیجہ نے اپنے فلسفے کے سارے معنی کوٹ کوٹ کر بھر دیے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص جو نتیجیت کا قائل نہ ہو لفظ تجربہ کو اس معنی میں استعمال کرنے کا ہرگز خیال نہ کرے گا جس معنی میں کہ نتیجہ نے اس کو استعمال کیا ہے۔ نتیجہ کے نزدیک تجربہ وہ حادثہ کی حقیقت ہے جس سے باہر نہ کوئی شے پائی جاتی ہے اور نہ پائی جاسکتی ہے۔ تاہم یہ کل انسانی و اجتماعی ہے۔ لفظ تجربہ کا یہ مخصوص استعمال نتیجیت کی خصوصیت خاصہ ہے۔ لیکن اگر جیسا کہ کیوس کا دعویٰ ہے، تصویر کی کلی مقرون، ایک خیالی شے ہے تو کیا نتیجہ کا تجربہ بھی اتنی ہی دہی شے نہیں؟ فلسفی یہ سمجھنے پر زیادہ مائل نظر آتے ہیں۔ غلاف مسلک والوں کے بنیادی تعلقات محض خیالی چیزیں ہیں، کیونکہ وہ پہلے ان کے معانی کو اپنے بنیادی تعلقات میں خالی کر لیتے ہیں اور اب چونکہ ان میں انہیں کوئی معنی نظر نہیں آتے اس لیے وہ ان کو دہی چیزیں قرار دیتے ہیں۔

اس کتاب کے دیباچے میں جس کو نتیجہ کی ایک جماعت نے مشترک طور پر لکھا ہے اور (Creative Intelligence) (مخل خلاق) کے عنوان سے شائع کی ہے ہیں یہ بیان ملتا ہے: اہم متعلقہ باتوں کا تعلق مستقبل کی حقیقت، عقل جو

اس مستقبل کی کیفیت کے تعین کا آلہ ہے جہاں تک کہ یہ انسانی قبضہ قدرت میں
 آسکتا ہے، اور ایک ایسے فرد سے ہے جو بہادرانہ طریقے سے موجد اور ایک خلاق
 ذہن کا حامل ہے۔ خلاق ذہن جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، اجتماعی ہے اور خلاق عقل
 اجتماعی ہوتی ہے۔ افراد اس اجتماعی ذہن کے محض حامل ہیں۔ اس لیے وہ کل قہائی
 فلسفہ جس کا ذکر بحیثیت کے اس ارتقا کی حیثیت سے ہوا جو جنگ عظیم کے بعد
 ۲۶۰ خصوصیت کے ساتھ عمل میں آیا ہے، تجربے کے نتیجی لفظ ہی سے آسانی کے ساتھ فہم و فہم
 مستقبل کی حقیقت یقینیت کی ایک نہایت بنیادی تعلیم ہے۔ تجربہ ایک
 زمانی عمل ہے جو آگے یا پیچھے حرکت کرتا ہے۔ یہ خلاق ذہن اور عقل کے مراد ہے۔
 تاہم تجربے سے خارج کوئی ایسی غایت و نہایت نہیں جس کے طرف یہ حرکت
 کر رہا ہو۔ اور مستقبل انسان کے لیے اسی حد تک دلچسپ ہے جس حد تک یہ تجربے ہی
 کے اندر ہے۔ علاوہ انہی تجربے اپنے ماضی کو گویا اپنے ساتھ لے جلتا ہے۔ دراصل
 تجربے میں عقل کی عملیتوں کی وجہ سے ماضی کا مستقبل سے ایک ایسا رشتہ قائم ہوتا ہے کہ
 ترقی ناقصا ہی طور پر ممکن بن جاتی ہے۔ نتیجہ کا استعداد اینرژیاٹک ہے۔ غایت
 ترقی ہے۔



باب (۳)

مسئلہ علم و وجود کا حل نتیجیت کی رو سے

۱۔ علم و وجود کا عام مسئلہ

نتیجیت کا خیال ہے کہ علم و وجود ایک نہیں، لیکن ان کا یہ امتیاز تجربے ہی کے اندر ہوتا ہے۔ اب توجیہ طلب مسئلہ یہ ہے کہ تجربے کے وسیع ترکل میں علم کو وجود سے کیا اضافت یا تعلق ہے۔ عدم ثبات و بے ترتیبی ان حوادث کی خصوصیت نظر آتی ہے جن پر وجود متل ہوتا ہے۔ یہ چیز خصوصیت کے ساتھ زندگی کی ابتدائی حالات میں دکھائی دیتی ہے جہاں طاعون، قحط، بیماری، شکست، موت، وغیرہ جیسے خطرات، نیز برکت، ثروت، نفع مندی، جشن و عید ہمیشہ انسان سے قریب ہی ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اتفاقی و دستخط اوی ہوتی ہیں اور وجود انسانی کو عدم ثبات بناتی ہیں۔ اب اس امر پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا جانا چاہیے کہ وجود کی یہ حیثیت جدید تہذیب یافتہ انسان کے لیے بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنی کہ وحشیوں یا ابتدائی انسان کے لیے۔ جس عالم وجود میں کہ انسان اپنے کو پاتا ہے اس کی

فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور برے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر مختتم اور باقوی دنیا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کتنے اسی عدم ثبات و حادث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے۔

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و علمی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے ایک فطری یا اخلاقی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس فطری موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ایہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو یقیناً متعین اور دیر پا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے جو ڈیوے سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جاسکتی ہے۔ فطری اجزاء جیسے کچے لوہے کو، دوسرے فطری اجزاء کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل فولاد کی شکل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس فطری موقع کے مماثل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے کچھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوئے ہیں تفکر کے مماثل، اسی طرح کامل فولاد حقیقت کی اس یقین اور دیر پا نوعیت کے مماثل ہے جو فطری موقع پر فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا فکر یا علم کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی، جن سے وجود کی تشکیل ہوئی ہے۔ حقیقت ہر وقوفی عمل ایک حادثہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک حادثہ ہے اور ہر وقوفی عمل ایک حادثہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی اضافت کے وضع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولمبس کے جزیرہ سان ساوڈر پر اترنے کے صدیوں پہلے نارمن دریائے چارن میں

داخل ہوئے اور بائسن کے غرب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کولمبس اور نارٹمن دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک تہ جدید تھا۔ لیکن پھر می نارٹمن نے اس جدید مکشلفہ واقعے کو اپنے قدیم تیقنات کی ترمیم کے لیے استعمال نہیں کیا لہذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا۔ اور چونکہ ان کے اس تہ جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدیل واقع نہیں ہوا لہذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کولمبس کا درود اس سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس تہ جدید کے قریبی جزائر سے سلسلہ اتصال قائم کیا تو اس تہ دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعہ یا غنی موقع سے ایک حقیقی تفکر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے کہا جاسکتا ہے کولمبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر ضرور ملاحظہ فرمائیے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا چنانچہ یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینات صاف کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اس ایک اکتشاف سے جدید قومیں اور تہذیبیں پیدا ہوئیں۔ فکر انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود میں اسی قسم کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی غنی موقع کو لیتا ہے اور اس کل موقع کو شے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

۲۔ علم کی نتیجہی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے جیسی کہ خود نتیجہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ لکھا ہے کہ علم کے

بج

دو اجزا یا حیثیتیں ہوتی ہیں شے معطیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں، اور تو جہی مختصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ میں جن کی وجہ سے معطیات قاطعوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطعوریات یا مقولات کہا جاتا ہے۔

(۱) شے معطیہ :- بدیہی معطیات جو اس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے یہ ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے نہ اور نہ ان کو کال طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ، ایک وحش، ایک تہذیب یا نسل و جوان ہر ایک کا کسی شے کے خلاف رد عمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شے معطیہ کیفیت نہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلنے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت و غیر متغیر رہتی ہے شے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قابلیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیے۔ شے معطیہ حقیقت میں عدم الوصف و ناقابل علم ہوتی ہے۔

تاہم یہ بھی ایک غلطی ہوگی اگر ہم شے معطیہ کو اس شے میں تحویل کردیں جو وہن کے نگر آئے وقت اس کے ساتھ بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس میں تو اشیاء کی ساری دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ کے محکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات، اور اسی قسم کی اشیائے جو اس میں لہذا شے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا پڑتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جاسکتا۔ ہیں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات جس کو محض عصبیاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شرطوں کو قبول کا خیال رکھیں تو پھر شے معطیہ ایک ظاہر نا حال بن جاتی ہے جو باہمی میں غائب ہوتا جاتا ہے اور مستقبل میں نشوونما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی حدود نہیں ہوئے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف و ہموار میلان یا

۲۹۷

فطرت کچھ اس قسم کے اچھے اور برے واقعات کا مرکب واقع ہوئی ہے کہ وہ ایک حد تک انسان کی اختیار سے باہر ہیں۔ یہ ایک ایسی غیر مختتم اور باقوی دنیا ہے جس میں کوئی چیز مستقل و قائم نہیں اور جس میں تغیر عالم گیر ہے۔ دنیا کتنے اسی عدم ثبات و حادث کی وجہ سے علم یا حکمت کی محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی فلسفہ ہے۔

اس طرح وجود اپنے ہر اس حقیقی و عملی واقعے کے لحاظ سے جس پر کہ یہ مشتمل ہوتا ہے ایک فطنی یا احتمالی شے ہے۔ تفکر یا علم تجربے کے اندر وہ عمل ہے جو اس فطنی موقع کو، اس کے اختلال و اضطراب، اس کے ابہام و اشتباہ اور اس کے عدم ثبات کو ایک ایسے موقع میں بدل دیتا ہے جو یقین متعین اور دیر پا نوعیت کا ہوتا ہے۔ ایک مثال کے ذریعے جو ڈیوے سے لی گئی ہے، یہ بات زیادہ واضح کی جاسکتی ہے۔ فطری اجزاء جیسے کچے لوہے کو، دوسرے فطری اجزاء کی مدد سے جیسے آگ اور کارخانے کے آلات سے، کامل نولاد کی شکل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ اب کچا لوہا اس فطنی موقع کے حامل ہے اور آگ اور کارخانے کے آلات جو اس لوہے کے پگھلانے اور اس کو لطیف بنانے کے لیے استعمال ہوئے ہیں تفکر کے حامل، اسی طرح کامل نولاد حقیقت کی اس یقین اور دیر پا نوعیت کے حامل ہے جو فطنی موقع پر فکر کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا فکر یا علم کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ تجربہ کردہ اشیاء کی اسی ایک دنیا میں زمانی ترتیب و تنظیم جدید کا مسلسل عمل ہے (ڈیوے) اس طرح تفکر کی بھی تغیر و عدم ثبات کے لحاظ سے وہی نوعیت ہے جو حادثات کی جن سے وجود کی تشکیل ہوئی ہے۔ درحقیقت ہر وقوفی عمل ایک حادثہ ہے جو وجود رکھتا ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر وجود ایک حادثہ ہے اور ہر وقوفی عمل ایک حادثہ۔

ڈیوے امریکا کے اکتشاف کی مثال کو علم و وجود کی اضافت کے وضع کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ یہ ایک مشہور واقعہ ہے کہ کولمبس کے جزیرہ سان ساوا اور پر اترنے کے صدیوں پہلے نارمن دریائے چارٹس میں

داخل ہونے اور بائسن کے غرب میں کناروں پر اتر پڑے۔ کو لمبس اور ناٹسن
 دونوں کو بالکل اسی عالم وجود سے سابقہ پڑا جو ایک بر جدید تھا لیکن پھر
 ناٹسن نے اس جدید کائنات کے واقعے کو اپنے قدیم تیقنات کی ترمیم کے لیے
 استعمال نہیں کیا لہذا دنیا کا نقشہ ویسا ہی رہا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ نئے واقعے
 سے جو ان کا اتصال ہوا اس سے تفکر کا کوئی عمل پیدا نہیں ہوا۔ اور چونکہ
 ان کے اس بر جدید کے کناروں پر اترنے سے کوئی تبدیل واقع نہیں ہوا
 لہذا انھوں نے کوئی حقیقی اکتشاف بھی نہیں کیا۔ لیکن کو لمبس کا ورود اس
 سے بالکل مختلف تھا۔ جب اس نے اس بر جدید کے قریبی جزائر سے سلسلہ اتصال
 قائم کیا تو اس نے دنیا اور دنیا کے نقشے کو بدل دیا۔ وہ واقعے یا فنی موقع سے
 ایک حقیقی تفکر کی طرف بڑھا جس نے علم جغرافیہ کی صورت بدل دی۔ اسی لیے
 کہا جاسکتا ہے کہ کو لمبس نے امریکا کا حقیقی طور پر اکتشاف کیا۔ اب اس امر پر
 ۲۶۳ ضرور ملاحظہ فرمائیے کہ اس واقعے نے خود عالم وجود کو بھی متغیر کر دیا چنانچہ
 یہ عالم وسیع ہو گیا، عزیمت کے نئے دائرے کھل گئے، جدید زمینات صاف
 کر دی گئیں، نئے مکانات بنائے گئے، اور اس ایک اکتشاف سے
 جدید قومیں اور تہذیبیں پیدا ہوئیں۔ فکر انسانی کا ہر جدید اکتشاف وجود
 میں اسی قسم کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔ تفکر کا عمل تجربے کی دنیا میں کسی فنی موقع
 کو مانتا ہے اور اس کل موقع کو شے معلوم کی صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ ہے
 علم کا وجود کے ساتھ تعلق۔

۲۔ علم کی نتیجہی تحلیل

ہم ذرا تفصیل کے ساتھ علم کی ایسی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے
 جیسی کہ خود نتیجہ کرتے ہیں۔ ہم نے اوپر کے مباحثے میں یہ لکھا ہے کہ علم کے

باب دو اجزا یا حیثیتیں ہوتی ہیں شے معطیہ یا جس کو بعض دفعہ معطیات علم کہتے ہیں، اور تو جیہی عنصر جس کی تشکیل ان اہم اصول سے ہوتی ہے جن سے کہ معطیات میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، یا اصطلاحی الفاظ میں جن کی وجہ سے معطیات قاطعہ غوریات کا جامہ پہنتے ہیں۔ کیونکہ ترتیب علم کے اساسی اصول کو عموماً قاطعہ غوریات یا مقولات کہا جاتا ہے۔

(۱) شے معطیہ :- بدیہی معطیات جو اس سے اشیائے معطیہ کی تشکیل ہوتی ہے ہمیشہ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کی فکر تخلیق نہیں کرتی، نہ ہی ان کو بالکل مٹا سکتی ہے اور نہ ان کو کامل طور پر بدل سکتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ایسی جگہ سے آتی ہیں جو ہمارے اقتدار سے بالکل باہر ہیں۔ مثلاً ایک بچہ ایک وحشی، ایک تندیب یافتہ نوجوان ہر ایک کا کسی شے کے خلاف رد عمل ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گا۔ تاہم ہر ایک کے تجربے میں شے معطیہ کی کیفیت وہی ہے اور مفکر کے اغراض کے بدلنے یا متغیر ہونے کی حالت میں بھی ثابت و غیر تغیر رہتی ہے شے معطیہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں عدم قاطعیت تغیر اور حسی کیفیت کے معیارات کا استعمال کرنا چاہیے۔ شے معطیہ حقیقت میں عدم الوصف و ناقابل علم ہوتی ہے۔

تاہم جبھی ایک قطعی ہوگی اگر ہم شے معطیہ کو اس شے میں تحلیل کر دیں جو ذہن کے فکر اور شے وقت اس کے سامنے بدیہی طور پر موجود ہوتی ہے اس میں تو اشیاء کی سادہ دنیا شامل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر معطیات محض رنگ کے ٹکڑے نہیں بلکہ یہ درخت، مکانات، اور اسی قسم کی اشیائے حواس ہیں۔ لہذا شے معطیہ کو تجربے میں داخل کرنا چاہتا ہے اور پہلے کی طرح اس کو تجربے سے مقدم نہیں سمجھا جاسکتا۔ میں اس امر کی بھی احتیاط کرنی چاہیے کہ ہم لفظ معطیات حواس کو محض مصبغاتی معنی میں نہ سمجھ لیں۔ اگر ان شے الفاظ قبول کا خیال، ہمیں تو پھر شے معطیہ ایک ظاہر بنا حال بن جاتی ہے جو ہماری میں غائب ہونا چاہتا ہے اور متقبل میں نشوونما کرتا ہے جس کے کوئی حقیقی حدود نہیں ہونے اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ایک صاف و ہموار میلان یا

واقعات و تصورات کے درمیان متوافق طور پر خط مفارق اتنا کم کھینچا جاسکتا ہے کہ ہم اپنی مشاہدے کی دنیا میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ سائنس کا مسئلہ کہاں پیدا ہوگا اور کس چیز کو حقیقت کی ساخت اور کس کو مفاد تصور قرار دیا جائے گا۔ اس طرح شے معطیہ کی انتہائی ماہیت کے متعلق نتیجہ میں اختلاف آرا ہے۔ جس چیز کا لیوس اقرار کرتا ہے میڈ اس کا انکار کرتا ہے۔ بہر حال تمام نتیجہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علم میں ایک ایسا عنصر موجود ہے جو ذہن سے انہیں حاصل ہوتا ہے۔ اس عنصر کو وہ شے معطیہ یا معطیہ علم کہتے ہیں۔ ڈیوٹے اور دوسروں کا خیال ہے کہ معطیات کی صورت میں تغیر ہوتا ہے اس کے برخلاف لیوس کا خیال ہے کہ معطیات غیر قابل تغیر ہیں۔ میڈ انکار کرتا ہے کہ ایسے معیار اتنا بھی ہیں جو شے معطیہ کو ان تصورات سے ممیز کر سکتے ہیں جو اس کی توجیہ کے لیے استعمال کیے گئے ہیں، اس کے برخلاف لیوس کا خیال ہے کہ ایسے معیارات دو ہیں۔ یہ اختلافات اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ کے درمیان ایک بنیادی معاملے میں اتفاق نہیں۔ بہر حال اس کو ایک ناموافق تنقید نہیں سمجھنی چاہیے کیونکہ اس قسم کے اختلافات ایک ایسے فلسفے میں جو ابھی بن رہا ہے ناگزیر ہیں۔

(ج) تعقل بحیثیت علم کے توجیہی عنصر کے۔ ہر شے معطیہ معنی اختیار کر لیتی ہے۔ معنی کیا ہیں؟ یہ تعلقات میں ادا ہوتے ہیں تعلقات کیا ہیں؟ اس سوال کا جواب ہمیں علم کا توجیہی عنصر عطا کرتا ہے۔ ہم ادا اک اور مضنیہ کے تمام انفرادی اختلافات کو نظر انداز کر کے تعقل کو ایک ایسی چیز سمجھیں گے جو دو یا زیادہ ذہنوں میں ایک ہو، جب یہ آپس میں ایک دوسرے کو سمجھ جائیں۔ صاف ظاہر ہے کہ (مثلاً) مختلف لوگوں کے وزن کے ارتسامات بالکل ایک نہیں ہوتے۔ لہذا تعقل

۱۔ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) نقل کیا گیا ہے صفحہ ۳۷۴

۲۔ ایل آتھاس (Creative Intelligence) (خلیقی عقل) سے ہے۔

واحد معنیہ جو اس نہیں ہو سکتا۔ تعقلات کے دو معیارات یہ ہیں کہ یہ ایک
 ہی مشترک معنی کا انشاء کریں، اور ہر شخص جو اس تعقل کو استعمال کر رہا ہو اس
 سے وہی ایک شے مراد لے۔ اس تعریف کی رو سے تعقل ایک تجربہ ہے
 اس سے مراد مشترک معنی سے ہے اور اس کی تشکیل اضافت کے ایک
 نمونے سے ہوتی ہے۔ تاہم اضافات کا یہ نمونہ جو بہت سے ذہنوں کے لیے
 وہی ایک ہوتا ہے ہمیشہ بے اشل انفرادی احساسات سے ملو ہوتا ہے
 اور اس حقیقی مافیہ سے مشترک معنی کی ملحدگی اس کو محض ایک تجربہ بنا دیتی ہے
 وہ تمام حدود جو ہم معمولی زندگی میں استعمال کرتے ہیں، بلکہ ہندب قوم کی
 زبان کا ہر لفظ و مفہوم معنی رکھتا ہے جن کا شے معنیہ سے پیوند ہوتا ہے
 ان میں سے ایک کی تشکیل ان بے اشل احساسات سے ہوتی ہے جو
 درحقیقت ناقابل اشتراک ہیں، جن کو شے معنیہ ذات مدبرک کے نامگی
 تجربے میں پیدا کرتی ہے، اور دوسرے معنی کی تشکیل قابل اشتراک تعقلی
 اضافات سے ہوتی ہے۔ تمام معنی اضافتی ہوتے ہیں، لیکن یہ یا تو ان
 اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو بہت سارے ذہنوں کے لیے ناقابل اشتراک ہیں
 یا ایسے اضافات کا نمونہ ہوتے ہیں جو ایک ہی ذہن کے لیے مخصوص ہیں۔
 اب سوال یہ ہے کہ ہم تعقلات کی تشکیل کیوں کرتے ہیں؟ شے معنیہ
 کی مشترک معنی سے توجیہ کیوں کی جاتی ہے؟ اور جو اب یہ ہے کہ کردار یا
 عمل و فعلیت کے لیے اہمیت کا یہ بنیادی مفروضہ ہے۔ ”عام یا مشترک
 تعقل اشتراک عمل کے لیے اہمیت رکھتا ہے۔ ہمارے مشترک تعقلات
 اور ہماری حقیقت مشترکہ ایک حد تک اجتماعی کارنامہ ہے جس کی ہر سری
 ضروریات و اغراض کے مجموعے سے ہوتی ہے اور جو اشتراک عمل
 کی غرض سے پیدا ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہمارے قاطب نوریات بھی ایک
 حد تک اجتماعی پیداوار ہیں؛ اور جس حد تک کہ موضوعی و معروضی کی
 یہ تقسیم جامعیت کے اغراض کے تحت ہوتی ہے، خود حقیقت
 ایسے معیارات کا اظہار کرتی ہے جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے

اجتماعی ہیں۔

۳۔ چند نتیجہ ترقیاتی قاطبیوریات

نہایت عام و اساسی تعلقات جو ہم تجربے کی ترتیب و تدوین کے لیے استعمال کرتے ہیں قاطبیوریات یا مقولات کہلاتے ہیں۔ جس میں اپنی کتاب (Pragmatism) نتیجہیت میں ہمارے فہم عام کے مقولات کی بحث کے لیے ایک باب وقف کرتا ہے۔ ان مقولات کی مثال یہ ہے، شے، حقیقت و اختلاف، اقسام، اذیان، اجسام، زمان و احد، مکان و احد، ذات و صفات، علیت، امکان و حقیقت وغیرہ۔ علاوہ ان قدیم فہم عام کے مقولات کے اور بھی مخصوص حکیمانہ مقولات ہیں جن کو سائنسنگ تعلقیات نے سنہ ۱۶ء سے پیش کرنا شروع کیا ہے ان کی مثالیں یہ ہیں: پردھان، برقیہ، اضافیت اور اثیر۔ علاوہ ان میں ہر نظام فلسفہ مخصوص مقولات کے ایک مجموعے کو پیدا کرنے کا میلان رکھتا ہے۔ چنانچہ نتیجہیت کا لفظ تجربہ ایسا ہی ایک فلسفیانہ قاطبیوریہ ہے۔ چونکہ مقولات شے محیطہ کی توجیہ کے لیے ہمارے اساسی اصول کا کام دیتے ہیں لہذا نتیجہیت کا مقولات والا نظریہ ان کے مسئلہ معلوم و وجود کے حل کا ایک نہایت اہم حصہ ہے۔

جیسے یہ اصول مقرر کرتا ہے کہ ”اشیاء کے متعلق ہمارے تفکر کے جو طریقے ہیں وہ ہمارے نہایت بعید اسلاف کے اکتشافات ہیں جو اپنے کو بعد کے زمانوں میں محفوظ رکھنے کے قابل ہوئے“ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم شہید کی کھیاں یا جھینگے ہوتے تو ہم مقولات کے ایک بالکل مختلف مجموعے کا اکتشاف کرتے

۱۔ دیکھو لیوس کی محو بالاکتاب صفحہ ۱۹۰ اور صفحہ ۱۱۲۔

۲۔ دیکھو رچم جس کی کتاب ”نتیجہیت“ صفحہ ۱۶۰ (لائسنس)۔

اور یہ اتنا ہی مفید ہوتا جتنا کہ وہ مجموعہ جس کو فہم عام اندون استعمال کر رہی ہے۔
 ارسطو اور اس کے اتباع نے فہم عام کے ان مقولات پر صاف اور مطلق
 طریقے سے بحث کر کے ان کو سرمدی اور جامد بنانے کی کوشش کی۔
 مدرسیہ کے علمائے منطق نے اسی کام میں کامیابی حاصل کرنے کی بہت
 کوشش کی جس میں ارسطو کا کامیاب رہا تھا۔ مقولات کی ایک کامل
 فہرست تیار کرنے کی کائنات نے جو کوشش کی تھی وہ بھی بری طرح
 ناکام رہی۔ اور پھر کی یہ کوشش کہ ایک مقولے کو دوسرے سے متخرج
 کرے، ابتدا ہستی محض سے کرے اور تصور مطلق پر انتہا، یہ بھی ایک تخیل
 محض تھا۔ سچ بات تو یہ ہے کہ مقولات کی یہ مختلف فہرستیں کسی ایک
 مخصوص نقطہ نظر سے تعلق رکھتی ہیں۔ نہ مقولات کے کوئی مجموعہ مطلقاً
 صحیح ہوتے ہیں اور نہ کوئی ابدی طور پر معنی کے لحاظ سے معین و مقرر
 ہوتے ہیں۔ جس مجموعے کو فہم عام نے پیش کیا ہے وہ زندگی کے ایک
 دائرے کے لیے مفید ہے۔ سائنس کا پیش کردہ مجموعہ دوسرے دائرے
 کے لیے، اور فلسفہ کا کسی اور دائرے کے لیے۔ اور ہر مجموعے کے اپنے
 اسقام ہیں جنہیں کہتا ہے کہ ”یہ تمام کسی نہ کسی لحاظ سے ناکافی طور پر صحیح
 معلوم ہوتے ہیں اور کسی نہ کسی طریقے سے غیر تشفی بخش“ اسی وجہ سے یقینیت
 کے نظریے کے موافق یہ تکیاں پیدا ہوتا ہے کہ سارے نظریات آلاتی ہیں
 حقیقت کے ساتھ تطابق پیدا کرنے کے ذہنی طریقے ہیں، یہاں (۱) جو
 مخصوص حیاتیاتی اصطلاحات استعمال ہوئے ہیں ذرا ان پر خاص طور پر
 غور کرو۔ کیونکہ نتیجہ کے مقولات انسان کے لیے حیاتیاتی آلات ہیں جن کا
 مقصد واحد تحفظ و ازدیاد حیات اور ماحول سے تطابق ہے۔

ڈیوے اپنے ایک اہم مضمون میں جن کا عنوان (The Social as a Category)

لے۔ دیکھو سال دی نائٹ، جلد ۳، صفحہ ۱۶۱ اور ۱۶۲ (Philosophy and Civilization) (خاندان)

میں گہرے شایع ہوا ہے (صفحہ ۷۷ و ۷۸)۔

بابت (وجود اجتماعی بحیثیت ایک مقولے کے) ہے وجود اجتماعی کو تمام دوسرے مقولات پر مقدم ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ بھی کتابت کرنا چاہتا ہے کہ وجود اجتماعی یہ حق رکھتا ہے کہ اس پر ایک علیحدہ و متمیز مقولے کی حیثیت سے غور کیا جائے۔ وہ ابتداءً یہ بتلاتا ہے کہ مغربانہ مطلقہ سے تفکر کی ابتدا اگر ناکس قدر ناممکن ہے؛ کیونکہ اس قسم کے مفردات کا حقیقی تجربے سے کوئی پتا نہیں چلتا۔ ہمیں وجود مرکب سے آغاز کرنا چاہیے، لیکن کوئی نئے وجود مرکب سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود اجتماعی سے یہ واقعہ ہی اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ وجود اجتماعی ایک مقولہ ہے۔ دوسرے تین مقولات جن کا ڈیلوے نے شمار کیا ہے یہ ہیں طبیعی یا فطری، حیاتی یا عضوی، اور ذہنی۔ ہم ایٹلاف کو محض صوری مقولہ قرار دے سکتے ہیں جو چار مخصوص اوضاع ایٹلاف کے جزو مشترک کا اظہار کرتا ہے، لیکن یہ چار مخصوص اوضاع ہمارے تفکر کے حقیقی مقولات ہیں۔ اب وجود اجتماعی میں وجود طبیعی یا فطری شامل ہوتا ہے اور ان دو کا باہمی انفصال ایک ناقص تجربہ ہے۔ اور یہی چیز اس اضافت کے متعلق صحیح ہے جو وجود حیاتی و ذہنی وجود اجتماعی کے ساتھ رکھتا ہے۔ یقیناً وجود اجتماعی ایک نہایت عام قسم قسم کا اتلاف ہے جو ہمیں تجربے میں ملتا ہے۔ وجود فطری و حیاتی و ذہنی میں ایک قسم کا ”تکوینی تسلسل“ ہے جس کی انتہا وجود اجتماعی میں ہوتی ہے۔ وجود اجتماعی میں دو ائمہ ذہن کی ایک ایسی قابل مشاہدہ مثال پیش کرتا ہے جس میں بحیثیت رکن مشارک عضویتی فعلیتیں حصہ لے کر ان انفال میں تبدیل ہو جاتی ہیں جو ایک ذہنی صفت رکھتے ہیں۔ لہذا وجود اجتماعی نہ صرف ایک مقولہ ہے بلکہ اعلیٰ ترین مقولہ ہے جس کا ہمیں علم ہوتا یا ہو سکتا ہے۔

ہیرالڈ چیاپ من براؤن نے تین اہم مقولات پر بحث کی ہے جو انشاد، اضافات و کمیات ہیں، اور اس نے ان کی ایک نتیجتی توجیہ پیش کی ہے

جس کو ڈیوے نے بھی قبول کر لیا ہے۔ براؤن کا یہ استدلال ہے کہ کیفیت
کمیت سے زیادہ اساسی ہے۔ کمیت صرف ایک قسم کی انسانیت ہے۔ لیکن
تمام اضافات جن میں کمی اضافات بھی شامل ہیں کیفیت سے مانع و مستخرج
ہوتی ہیں۔ ”شے“ بھی ایک تجرید ہے جو باقی دنیا کے ساتھ چند اضافات کے
نظر انداز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ہذا اشیاء کمیات و اضافات
سب کیفیت کی حیثیت میں ہیں۔ مگر خود کیفیت کیا ہے؟ یہ اجتماعی اور ناقابل تجرید
وجود ہے۔ یہ ایک حقیقی مسلسل وجود ہے، یعنی یہ خود حقیقت کا ایک چشمہ ہے۔
یہ چشمہ ”کیمی“ طور پر غیر متجانس حقیقت ہے جس کو مختلف طور پر اشیاء میں تقسیم
کیا جاسکتا ہے۔ یہ کیمی غیر متجانس حقیقت، حقیقی مسلسل وجود ڈیوے کے
مقولہ وجود اجتماعی کے سوا اور کیا ہے؟ یہ تجرید کے تجربے کے سوا اور
کیا ہے؟ آخر میں کل کر تجرید کے لیے ایک ہی مقولہ ہو سکتا ہے اور وہ جوش زن
خلاق کل تجرید۔ دوسرے تمام مقولات اسی مسلسل اور ہمیشہ بڑھنے و ترستی کرنے والے
کل سے حاصل کیے ہوئے تجریدات ہیں۔ شے معطیہ ایک تجرید ہے۔ ہر تعلق
ایک تجرید ہے۔ ہر مقولہ، سوائے تجرید کے اجتماعی کل کے ایک تجرید ہے۔
بالآخر یہ ہمیں کسی اس بہادرانہ کوشش کے باوجود کہ یقیناً نو کائنات
کا کثرتی نظریہ بنائے، یقیناً کو وحدت پسند بعد الطبیعیات قرار دینا
پڑتا ہے۔

سابعہم نفسی تجریدات میں بہت سارے بیانات ایسے ملتے ہیں جن سے
یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یقیناً کی ماہی الطبیعیات میں غیر یقیناً کا ایک ناقابل تجرید
عنصر باقی رہ جاتا ہے۔ شے معطیہ کا تصور ہی ایک ایسے وجود کو مستلزم ہے
جو ایک مد تک تجرید سے خارج ہوتا ہے۔ کائنات کی شے کمائی کا بصورت
جو انسان کے علمی مشین کے لیے مواد فراہم کرتا ہے اس فلسفے میں بھی موجود ہے
انسان ایک غیر معلوم اور ناقابل علم متمدن و طرات سے ارتقاء کے تدبیریں کر کے
نہیں پیدا ہوا ہے۔ جب دنیا کو کسی قدر عوامش کے موافق بنا لے کر
کوشش میں کر رہا سال گذر جائیں گے تو ہر انسان کا انجام کیا ہوگا؟ آؤ

اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ اس امر کے یقین کرنے کے لیے بہت سارا سائنٹفک علم موجود ہے کہ انسان بالآخر فنا ہو جائے گا۔ لیکن اس کو اس امر پر اصرار ہے کہ انسانی فلاح و بہبود کے لیے کوشش کرنے بھی وقت باقی ہے اور اس کے لیے اور اس کے ساتھی حامیانِ بحیثیت کے لیے یہی ایک اہم چیز ہے۔ لیکن اس اعتراف سے دوسرا یہ اعتراف بھی لازم آتا ہے کہ بحیثیت میں غیر عقلیت کا عنصر پایا جاتا ہے فلسفے کے انتہائی مسائل کے متعلق اس کا اظہار اکثر لا ادریت و ایجابیت میں ہوتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وجودِ اجتماعی کو اپنا اساسی مقولہ قرار دینے میں نتیجہ حقیقت کی توجیہ کے لیے اس اصولِ انتہائی کا استعمال کرتے ہیں جس کو پیشتر ”محض انسانی“ اصول کہا تھا۔



باب (۷)

صداقت و کذب کے نتیجہ جتنی نظریات

۱۔ صداقت و معنی

۲۷۱ ڈیوٹے لکھتا ہے: معنی کا دائرہ صحیح و غلط معانی کے دائرے سے وسیع تر ہے؛ یہ زیادہ ضروری اور زیادہ مقرر ہے۔۔۔۔۔ شاعرانہ معانی، اخلاقی معانی، اور زندگی کی اچھی چیزوں کا ایک بڑا حصہ یہ سب معانی کی کثرت و وفور اور اس کی آزادی کے ابواب ہیں نہ کہ صداقت کے؛ ہماری زندگی کا ایک بڑا حصہ معانی کے اس دائرے میں رونما ہوتا ہے جس سے صداقت و کذب کا تعلق نہیں ہوتا؛ کسی اور جگہ وہ کہتا ہے: معنی صداقت کی بہ نسبت دائرے میں زیادہ وسیع اور قیمت میں زیادہ بڑے ہوئے ہوتے ہیں اور غلطی کی مصروفیت معنی سے ہوتی ہے نہ کہ صداقت سے۔ اس قسم کی بات کہنا خطرناک ہے؛ اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ صداقت کسی ماحول میں زیادہ اہمیت رکھتی؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صداقت اس قدر اہم ہے (جہاں یہ اہم ہوتی ہے یعنی حادثات کے ریکارڈ اور موجودات کے بیان میں) کہ ہم

اس کے دائرے کو وہاں تک بھی بڑھالے جاتے ہیں جہاں پر اس کی حکومت نہیں ہوتی۔

یہ دو بیان نتیجیت کے نظریہ صداقت کے سمجھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ صداقت کا دائرہ ان تیقنات کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے جو حقیقی واقعات سے بحث کرتے ہیں، نیز حقیقی طور پر وجود رکھنے والے موجودات کے بیانات تک۔ معانی کے تمام جمالیاتی، مذہبی و اخلاقی تجربے کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ان دائروں میں تیقنات معنی تو رکھتے ہیں لیکن صداقت نہیں رکھتے۔ تمام فلسفیانہ تیقنات چھوڑ دیے گئے ہیں۔ ان کی قیمت، تو ہے لیکن صداقت رکھنے والی قیمت نہیں ہے۔ آخری جملہ اہم ہے نتیجہ صداقت کو قیمت کی صرف ایک نوع سمجھتے ہیں۔ اور یہی انواع ہیں جو زیادہ اہم ہیں۔ صداقت والی قیمت کا علم قیمت کی دو ہی انواع پر خاص طور پر بحث کرانے کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مقصود نہیں کہ صداقت کو قیمت سے خارج کیا جائے و مقصد صرف یہ ہے کہ مسئلہ صداقت کو قیمت کے زیادہ عمومی مسئلے کے اندر لکھ کر اس کی تحدید کر دی جائے۔

نتیجیت کے نظریہ صداقت کا بیان جو جینس لےچمیس کیا ہے

ولیم جیمس نے اپنی کتابوں میں (نتیجیت اور معنی صداقت) نتیجیت کے

۱۔ ان میں کا پہلا انتباس ٹیوے کی کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) سے ہے (شاید کردہ اوپن کورٹ) صفحہ ۴۱۰ و ۴۱۱ اور دوسرا ٹیوے کے اس خطبے میں سے ہے

نظریہ صداقت کی جو توضیح کی ہے وہ اس نظریے کی زیادہ مکمل صورتوں کے سمجھنے کے لیے ایک بہترین مقدمہ ہے جو متاخرین نے پیش کی ہیں۔ وہ لکھتا ہے: ”صحیح تصورات وہ ہیں جن کی تم تحقیق تا نمد و تصدیق کر سکتے ہیں؛ غلط تصورات وہ ہیں جن کے متعلق ایسا نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔۔ صداقت کسی تصور پر واقع ہوتی ہے۔ تصور صحیح بنتا ہے، واقعات سے صحیح بنایا جاتا ہے۔ اس کی صحت دراصل ایک حادثہ ہے، ایک عمل ہے، خود اس کی تصحیح کا عمل ہے، اس کی تصدیق کا ایک عمل ہے۔ اس کا ثبوت اس کی تثبیت کا ایک عمل ہے۔“

اپنے معنی کی توضیح کے لیے جیسے ایک دلچسپ تشبیہ کا استعمال کرتا ہے۔ ایک بنک اپنے اس سونے کے بھروسے پر محفوظ پایے نوٹ جاری کرتی ہے۔ ہر شخص اس بنک نوٹ کو خرچ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی قیمت سونے کی صورت میں بنک میں محفوظ ہے۔ یا وہ اس نوٹ کو اس بنک میں لے جاسکتا ہے جہاں سے یہ جاری ہوئی ہے اور اس کو بھٹا سکتا ہے۔ اب جیسے کہتا ہے کہ تصور یا متین بنک نوٹ کے مانند ہوتا ہے۔ اس کو تجربے کے بنک نے جاری کیا ہے اور اس کی صداقت وہی قیمت ہے جو وہ اس بنک میں رکھتی ہے۔ اگر ہم اس کو دوسرے تجربات کے خریدنے کے لیے استعمال کر سکتے ہیں تو اس کی صداقت بس اتنی ہی ہوتی ہے اگر نہیں کر سکتے تو وہ اس حد تک غلط ہے۔ ہر تصور یا متین اسی قدر صداقت رکھتا ہے جس قدر کہ تجربے میں اس کی نقد قیمت ہوتی ہے۔ مثلاً یہ یقین کہ ہندوستان میں شیر ہیں یہ معنی رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص ہندوستان کے جنگل میں جائے تو وہ وہاں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جو اس نے فلسفہ کی بین الاقوامی کانگرس کے چھٹے اجلاس میں دیا تھا۔ یہ میری کتاب (Anthology of Recent Philosophy) میں نقل کیا گیا ہے دیکھو صفحہ ۴۹۔

۱۔ دیکھو ولیم جیمز کی کتاب ”فحشیت“ صفحہ ۲۰۱ (لائسنس)۔

باب

۲۷۳

جنگلی شیروں کو آزاد پائے گا۔ شیروں کو پائے کا تجربہ اس یقین کی صداقت یا نقد قیمت ہوگا۔ لیکن جیسے کہتا ہے کہ ہم اس قسم کے بہت سارے یقین رکھتے ہیں جن کی کبھی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم روزمرہ کی عملی زندگی میں صداقت کے ادعا کا طریقہ استعمال کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں یا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے تیقانات کی تجربے کی بنیاد میں تصدیق ہو سکتی ہے لیکن ہم وہاں ان کی نقد قیمت حاصل کرنے کے لیے کبھی نہیں جانتے۔ لہذا اکثر تصدیقات صحیح سمجھ لیے جاتے ہیں جن کی کبھی حقیقی طور پر تصدیق نہیں کی جاتی۔ دوسرے تصورات کو جسے ”متعمد یقین“ کہتا ہے کیونکہ ان کی تصدیق ابتداء صدیوں پہلے کی گئی تھی لیکن جواب تک اکثر موقعوں پر کارآمد ہو رہے ہیں مثلاً $2+2=4$

شکر اور ضررے نے (جو شکر کا ایک شاگرد ہے) اس تصور کے اظہار کے لیے دعوائی صداقت اور صداقتوں میں امتیاز قائم کیا ہے۔ تمام تصورات صداقت کا دعوے کرتے ہیں لیکن صرف انہی کو حقیقی معنی میں صحیح کہا جاسکتا ہے جو ہماری خاص علمی نتائج تک رہبری کرتے ہیں کسی دعوے صداقت کو جانچنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زیر بحث تصور کو علمی مفروضے کے طور پر استعمال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ اس سے کیا نتائج صادر ہوتے ہیں اگر یہ مفید ہوں تو تصور صحیح بن جائے گا اور اگر نہیں تو غلط ہو جائے گا صدیقین و عداوی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل کرتے ہیں اور خطائیں یا تو وہ دعوائی ہیں جو ٹھیک طور پر عمل نہیں کرتے یا جن کو وہ دوسرے دعوے جو زیادہ بہتر طور پر عمل کرتے ہیں متوخر کر دیتے ہیں۔ جب ایک تصور جو زیادہ بہتر عمل کرتا ہے دوسرے تصور کی جگہ لے لیتا ہے تو وہ شے جو صحیح ہی غلط ہو جاتی ہے۔

۳۔ مختلف اقسام کے تصورات پر ہمیں کے نظرے کا انطباق

اپنے صداقت کے تصور کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے ہمیں اس کو

تصورات کی تین مخصوص اصناف پر منطبق کرتا ہے: امور واقعہ، محض ذہنی
تصورات (جن میں ریاضیاتی تصورات بھی شامل ہیں) اور تاریخی تصورات۔
ہم ان پر اسی ترتیب سے اختصار کے ساتھ بحث کریں گے۔

(۱) امور واقعہ: چونکہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں ایسے
واقعات سے ملو ہے جو یا تو مفید ہوتے ہیں یا نقصان رساں لہذا وہ
تصورات جو ہمیں یہ بتلا سکتے ہوں کہ ہم ان میں سے کن کی توقع کر سکیں صحیح
ہوتے ہیں۔ جیسے امور واقعہ کو ”تصدیق کا ابتدائی دائرہ“ کہتا ہے مثال کی
طرح پر وہ اپنے ہی ایک خوفناک تجربے کو لیتا ہے جب وہ ایک جنگل میں
گم ہو گیا تھا اور بالآخر گھاؤں کے گزرنے کا ایک راستہ دیکھا۔ وہ کہتا ہے کہ
اس حالت میں اگر میں یہ تصور قائم کروں گا کہ گھاؤں کے راستے پر چلنے سے
میں انسانی آبادی تک پہنچ جاؤں گا اور اس طرح راہ حفاظت پر پڑ جائوں
تو میرا تصور صحیح ہو جائے گا۔ اس حالت میں تصور کی صداقت بذات خود
ایک غایت نہیں بلکہ دوسری ضروری تہودگیوں تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے۔
یہ اقوال کہ ”تصور صحیح ہے“ اس لیے کہ وہ مفید ہے، ”تصور مفید ہے“ اس لیے کہ
وہ صحیح ہے، ”مرادف ہیں۔ صحیح اور مفید یا صداقت و افادیت کے الفاظ
ایک ہی عمل کی مختلف حیثیتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ جو تصور کہ عمل تصدیق
کا آغاز کرتا ہے صحیح کہلاتا ہے اور جن کارآمد نتائج میں یہ عمل ختم ہوتا ہے
وہ نتائج بھی مفید کہلاتے ہیں کسی امر واقعی کے تصور کی صداقت
سے مراد وہ ”برہمیری ہے جو مفید ہوتی ہے“ فائدہ مند یا کارآمد ہونے کی
توجیہ یا تو انفرادی حیثیت سے کی جاسکتی ہے یا اجتماعی حیثیت سے، گو
فائدہ بخش اجتماعی نتائج سے اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے جو ہمیں کسی فرد واحد کے لیے

لے۔ یہ امر بھی سہ سے غالی نہیں کہ ڈیوٹے بھی اسی مثال کا استہلال اپنی کتاب (Essays in

Experimental Logic) (مضامین منطق اختیاری) (صفحہ ۳۳۰) میں کرتے ہیں، تاہم یہ کہ اس

نے اس کو جیسے ہی سے لیا ہے وہ جس کے نظریے کی بنیاد کرتا ہے، لیکن اس کو باہر جان بول بھی کر سکتا ہے۔

بالک

منفید ہوں۔

(ب) خالص ذہنی تصورات (ریاضیاتی تقدمات)؛ تعریفات اور اصول وہ تصورات ہیں جو محض ذہنی ہیں، کیونکہ ان کے معروضات محض عقلی ہوتے ہیں۔ جیسے ان کی یہ مثالیں پیش کرتا ہے: ایک اور ایک دو ہوتے ہیں، دو اور ایک تین ہوتے ہیں، سفید بھورے رنگ سے کالے رنگ کی نسبت کم مختلف ہوتا ہے، جب علت قفل کرنے لگتی ہے تو معلول بھی شروع ہوجاتا ہے۔ ان میں اور ان کے مماثل دوسری مثالوں میں ہیں اضافات کا بدیہی اور اک ہوتا ہے اور تصدیق بالجو اس غیر ضروری ہے۔ تاہم امکانی اضافات کے اس دائرے میں بھی صداقت ایک ایسی درہمبری ہے جو مفید ہے، کیونکہ ہم اول تو تصورات کو منطقی و ریاضیاتی نظامات میں مربوط کرتے ہیں اور یہ واقعات تجربہ کو ان کی تحت پرکھتے ہیں۔ یہ تصورات اس لیے مفید ہیں کہ ہم ان میں واقعات تجربہ کی ترتیب کے لئے استعمال کرتے ہیں، یا بالفاظ دیگر یہ ہیں تجربہ جو اس کی تنظیم میں مدد دیتے ہیں۔ اور بالآخر ان کی صداقت کی یہی وجہ ہوتی ہے کہ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ معلوم ہوں۔ یہ نظام حسی و نظام تصویری کے درمیان ہمارا ذہن سختی کے ساتھ دبا ہوا ہے۔ ہمارے تصورات حقایق کے مطابق ہونے چاہئیں خواہ یہ حقایق مادی ہوں یا تجربی، خواہ یہ واقعات ہوں یا اصول۔ ورنہ وہ نامتناہی تضاد و بطلان کا شکار ہوں گے، (جیسے)

(ج) تاریخ باضی کے تصورات :- باضی کے تصورات، مثلاً یہ یقین کہ سیر کرنے و روئین کو عبور کیا تنہا نتیجہ کے لیے ایک حقیقی شکل پیش کرتے ہیں ایسے تصورات کہ صد اکت کو ان کے درہمبری کے عمل سے کسی طرح متحد کیا جاسکتا ہے؟ فریوے اور جمیس دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایسے تصورات کی تصدیق اس واقعہ باضیہ کے نتائج کی طرف درہمبری کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جو زمانہ موجودہ میں بھی باقی و جاری ہیں۔ اس یقین کی تصدیق کہ سینر نے روئین کو عبور کیا تھا ان کاغذات کے دیکھنے سے ہوتی ہے جو اب تک موجود ہیں اور ہاتھ مار دینا سچ ہیں اس واقعہ کے کہ سینر نے روئین کو

عمور کیا تھا۔ چنانچہ جیسے لکھتا ہے ”وقت کے خیمے کا بیان صرف زبانی ہو سکتا ہے“
یا اس کی تصدیق غیر مستقیم طور پر ماضی کے ان آثار و نتائج سے ہوتی ہے جو اب تک
باقی ہیں اور ڈلوے کہتا ہے ”گذشتہ واقعے کی تصدیق کا بیج معروض، مگر ششہ
واقعہ ہے جو حال و مستقبل سے اپنا تعلق باقی رکھتا ہے۔۔۔۔۔ واقعہ ماضیہ کی
نوعیت وہ موضوع ہے جو حال و مستقبل کے متعلق ایک متبادل حکم لگانے کے لیے
ضروری ہے۔ اسی لیے یہ اس حکم کے معروض یا صحیح معنی کی تشکیل کرتی ہے۔“

۴۔ ڈلوے کا الاتی نظریہ صداقت



گو ڈلوے جیسے کے ساتھ حقیقی طور پر اتفاق کرتا ہے تاہم اس کے
نظریہ صداقت میں تکمیل مستقل و غیر محتاج طور پر ہوئی۔ لہذا یہ معلوم کرنا مفید ہو گا کہ
وہ کس حد تک جیسے کا اتباع کرتا ہے اور کس حد تک اس مسئلے میں اس سے
اختلاف کرتا ہے۔ خوش قسمتی سے ڈلوے نے جیسے کے نظریے پر اپنے
خیالات کا اظہار ایک مضمون میں کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے ”نتیجیت کی
مراد عملی ہونے سے کیا ہے؟“

ڈلوے بالخصوص اس ابہام پر اعتراض کرتا ہے جو جیسے کے لفظ ”عملی“
کے استعمال میں پوشیدہ ہے۔ وہ بتلاتا ہے کہ اس لفظ کے کم از کم تین مختلف
معنی ہیں: (۱) وہ پہلو یا عمل جو اشیاء سے ہم میں پیدا ہوتا ہے (۲) تصورات کی
وہ قابلیت یا میلان جس کی وجہ سے موجودہ حالات میں تغیرات پیدا ہو سکتے ہیں،
اور (۳) بعض غایات یا مقاصد کی وہ صفت جو انسانی طور پر قابلِ خواہش یا

لے جیسے سے جو اقتباس دیا گیا ہے وہ اس کی ”نتیجیت“ سے ہے صفحہ ۲۱۳ اور ڈلوے کا اقتباس
جو ”کف فلسفہ جلد ۱۱، صفحہ ۲۱۲ سے۔“

نا قابل خواہش ہوتی ہے۔ لفظ عملی کے ان تین معنی کے ساتھ خود معنی کے بھی تین
 مفہام ہیں۔ (۱) معنی کسی حد کا محض تعلق نقصن ہو سکتا ہے، یعنی اس کی ضروری
 صفات و خواص۔ (۲) لیکن یہ کسی تصور کا موجودہ اشیاء کی طرف تعبیری اشارہ بھی
 ہو سکتا ہے۔ بعض دفعہ پہلے معنی کو کسی حد کے تفصیلی معنی اور دوسرے کو تعبیری
 معنی بھی کہتے ہیں، یہ وہی ہیں جو منطق میں نقصن و تعبیر کہلاتے ہیں۔ (۱) لیکن معنی سے
 مراد شے کی ہمارے لیے حقیقی قیمت یا اہمیت بھی ہو سکتی ہے اب جبیں جب
 صداقت سے بحث کرتا ہے تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا صداقت سے مراد کسی
 تصور کے حقیقی معنی کا انکشاف ہے یا یہ دریافت کرنا ہے کہ تصور کو صحیح ہونے
 کے لیے کیا چیز پیدا کرنی چاہیے اور کس طرح پیدا کرنی چاہیے یا یہ معلوم
 کرنا ہے کہ کسی صداقت کے دریافت ہو جانے کے بعد اس کی قیمت کیا ہے۔
 بعض دفعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس صداقت سے مراد ”محض وہ معنی لیتا ہے
 جو حقیقی ہیں اور محض لفظی یا تہی نہیں“ بعض دفعہ وہ بظاہر ان صداقتوں کی
 قیمت کا ذکر کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ لیکن وہ دوسری جگہوں پر صاف و
 غیر مبہم طریقے سے اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ”وہی نتائج اچھے کہلاتے ہیں جو تصور
 کے اس عمل سے حقیقی طور پر پیدا ہوتے ہیں جو سابقہ حقایق سے اشتراک
 رکھتا ہے یا ان پر منطبق ہو سکتا ہے“ اچھے اس خاص معنی میں کہ ان کا تصور
 کی صداقت کے استحکام سے تعلق ہوتا ہے۔ اب اسی تیسرے معنی کا ذکر کرتے
 قابل ہے اور اس کا خیال ہے کہ جس کو بھی توافق کے ساتھ اسی کا قابل ہونا
 چاہیے تھا۔ وہ کہتا ہے ”چونکہ جنس نے میری طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ
 ”صداقت وہ ہے جو تشنی بخش ہو“ (صفحہ ۲۳۲) لہذا میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ (علاوہ
 اس امر کے کہ مجھے یہ خیال نہیں پڑتا کہ کسی میں نے یہ کہا ہے کہ صداقت تشنی بخش ہے) میں نے
 کسی تشنی کو صداقت کے ہم معنی نہیں قرار دیا سوائے اس تشنی کے جو اس وقت پیدا ہوتی ہے
 جب تصور کا انطباق بحیثیت مفروضہ علی یا طریقہ تجویز کے سابقہ موجودات پر اس طرح
 ہوتا ہے کہ وہ شے پوری ہو جاتی ہے جس کا کہ یہ تصور مارادہ کرتا ہے“

۲۷۷

جس تشفی کے معنی کی واضح طور پر تعریف کرنے میں ناکامیاب
 ہوتا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوئے پاتا کہ تصور کی تشفی میں اور اس تصور کے
 استعمال کرنے والے شخص کی تشفی میں کیا فرق و امتیاز ہے۔ اسی لیے اس
 کے مخالفین اس پر یہ اعتراض عائد کرتے ہیں کہ اس کا نظریہ ہر اس تصور
 کو صحیح ثابت کرے گا جس پر یقین کرنے میں کسی شخص کو تشفی ہو۔ اس سے نیجبت
 بدترین قسم کی جہالت پسندی قرار پائے گی۔ ڈیوے کے خیال میں کسی تصور کو
 صحیح ہونے کے لیے اس شخص کے شخصی ضروریات کو نیز خارجی اشیا کی ضروریات
 دونوں کو پورا ہونا چاہیے جس کی غلطی یہ ہے کہ اس نے صرف اول الذکر کی
 تشفی کو صداقت قرار دیا۔ ہم شخصی عنصر کی اہمیت کو کم نہیں کر سکتے اور بیشک
 جیسے اس امر پر زور دینے میں حق بجانب تھا کہ طبیعت کا اس شے پر جس
 پر کہ ایک شخص یقین لاتا ہے بڑا اثر ہوتا ہے لیکن تصور کے صحیح ہونے کے لیے
 خارجی اشیا کی ضروریات کی بھی تکمیل ہونی چاہیے خارجی اشیا کی ضروریات
 کیا ہیں؟ ڈیوے کے کا خیال ہے کہ یہ ہمیشہ مرکب و مخصوص و متعین ہوتی ہیں اور
 ہمیشہ اس موجودہ موقع سے پیدا ہوتی ہیں جس میں صداقت کے دعوے کوئی دالہ
 تصور کی تکوین ہوتی ہے۔ اس آلائی نقطہ نظر کی رو سے جس کی تکمیل ڈیوے
 اور اس کے اتباع نے کی ہے اور جس کے طرف ہم نے سابقہ ابواب میں
 اشارہ کیا ہے، اجتماعی عوامل خصوصیت کے ساتھ اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ تصور
 صحیح ہے جو ان سمجھوں کے اغراض کے لیے جن سے اس تصور کا تعلق ہوتا ہے
 ہیں ایک بہتر حالت کی طرف لے جاتا ہے۔ مفید نتائج کی تحدید صرف اس
 عامل ہی کی حد تک نہیں کر دینی چاہیے جو اس تصور کو اپنی خاص حالت کی تشفی
 کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ اس میں ان تمام افراد اور جماعتوں کے نتائج شامل
 ہونے چاہئیں جن کا اس موقع یا حالت سے تعلق ہوتا ہے۔ لائنیت عام
 طور پر صداقت کا اجتماعی نظریہ ہے۔

۵۔ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ

نتیجیت کے نظریۂ صداقت کے جدید بیانات نے اس میں اور ترمیم کی ہے اور اب وہ صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ کہلاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے نظریۂ صداقت تک پہنچنے کا صحیح طریقہ فکر و کردار کا عام تعلق بار لبط ہے۔ جب کسی عضویت کے عمل کا راستہ مسدود ہو جاتا ہے تو فکر اس مسئلے کو حل کرنا شروع کرتی ہے اور صداقت ان تصورات کا ایک وظیفہ تفاعل ہوتا ہے جو کردار کے مسائل کو تشفی بخش طریقے پر حل کرتے ہیں۔ اس حد تک جہیں اور ڈیلوے دونوں کا مرکزی تصور یہاں موجود ہے۔ انھوں نے صداقت کی ماہیت کو دریافت کرنے کا صحیح طریقہ اور صحیح راستہ اختیار کیا تھا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بیان کرنے کی کوشش کی کہ صداقت اور کامیابی عمل کے باہمی تعلق کے کیا معنی ہیں تو پھر حیرت میں پڑ کر انھوں نے راہ گم کر دی خصوصاً جہیں شخصی تشفی اور خارجی موقع محکمے مطالبات کی تشفی پر زور دینے میں مہذب نظر آتا ہے، جیسا کہ ڈیلوے نے صحیح طور پر بتلایا ہے۔

۱۔ اس نظریے کو اختصار لیکن وضاحت کے ساتھ چارلس ڈیلوواں نے ایک مضمون میں بیان کیا ہے جس کا عنوان یہ ہے (The Prediction Theory of Truth) (صداقت کا پیشین گوئی والا نظریہ)۔ یہ مضمون ۱۹۱۰ء میں شائع ہوا جلد ۳۸، صفحہ ۳۸۶ و ماہ بعدہ۔ یہی آئی کیو ایس کی جدید کتاب (Mind and the World Order) (روح و نظام دنیا) بھی اسی نقطہ خیالی سے لکھی گئی ہے۔ دیکھو خصوصاً باب پنجم۔ لیکن میں نے جو توضیح کی ہے اس کی بنا مارس کا مضمون ہے۔ دیکھو بی اے ٹیلپ کی تنقید مارس کے مضمون پر اور مارس کا جواب یہ دونوں مائنٹ کی اسی جلد میں شایاں ہوئے ہیں۔

لیکن یہی الزام ڈیوئے کے بعض ان مباحث پر بھی صادق آتا ہے جو اس نے بابت صداقت پر لکھے ہیں۔ مارتھ کے خیال میں ڈیوئے کی تصانیف میں کم از کم بعض اوقات منطقی استدل پائے جاتے ہیں جن میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صداقت کو افادیت کی ایک قسم بن جانے میں مشکل ہی سے کچھ باقی رہ گیا ہے۔ اب مسئلہ صداقت تک ہم مثلین گوئی کے تصور کے ذریعے پہنچیں گے، اور اسی صورت میں ہم اس قابل ہوں گے کہ صداقت و کردار کے باہمی تعلق کا ایک واضح و صاف تصور حاصل کریں اور نتیجتی نظریے کو ٹھیک طور پر مشکل کریں۔

پیشین گوئی کیا ہے؟ یہ اس شے کی زبان میں توجیہ ہے جو تجربے کے کسی دائرے میں حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ تجربہ جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے ویسا ہی ہو تو پھر یہ پیشین گوئی صحیح ہے۔ صدائقوں سے ہماری مراد وہ پیشین گوئیاں ہیں جن کی تصدیق ہو چکی ہے۔ اور ہم یہ مان لیتے ہیں کہ وہ پیشین گوئیاں جن کی تصدیق نہیں ہوئی یا جن کی تصدیق بالکل طریقے سے ہوئی ہے خطائیں یا غلط ہیں۔ اب چونکہ پیشین گوئیاں ایک تفکری عمل سے پیدا ہوتی ہیں، لہذا تمام صداقتیں بھی ایسے ہی عمل سے پیدا ہوتی ہیں۔ اکثر پیشین گوئیوں کو اپنے تحقق کے لیے ایک عرضہ دراز درکار ہوتا ہے۔ یہ آس زمانے تک زندہ مفروضات کی شکل میں رہتی ہیں جب تک کہ ان کے تحقق یا اثبات کا وقت نہیں آ جاتا۔ لیکن پیشین گوئی کے لفظ کو مستقبل ہی کی حد تک محدود کرنا ضروری نہیں۔ اسی کے متعلق جو بیانات ہوتے ہیں ان سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر مکان و زمان کے بعض شرائط پائے جاتے اور ان کا مناسبتہ کرنے والا کوئی ہوتا تو وہی تجربہ حاصل ہوتا جس کی کہ پیشین گوئی کی گئی تھی۔ نتیجتاً پیشین گوئیوں کے بعد ہوتے ہیں، اس معنی میں کہ وہ اس امر کی پیشین گوئیاں ہیں کہ دوسری پیشین گوئی صحیح ہے یا غلط۔ یہ قول کہ ”ارسطو کی وفات سال ۳۸۴ ق م میں ہوئی“، ایک پیشین گوئی ہے۔ جب ایک شخص کہتا ہے کہ اس کو یقین ہے کہ ارسطو اسی سال مرانورہ دوسری پیشین گوئی ایک یقین ہے۔ ابتدائی پیشین گوئی یقین سے غیر محتاج و مستقل ہوتی ہے، لیکن یقین کی صداقت کا انحصار ابتدائی پیشین گوئی

باب کی تصدیق پر ہوتا ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ہماری اکثر تصدیقات کا تعلق یقینات سے ہوتا ہے نہ کہ ابتدائی پیشین گوئیوں سے۔ یہ اس امر سے لازم آتا ہے کہ ایک یقین پر دوسرا یقین مبنی ہو اور نظری طور پر یہ ممکن ہے کہ یقینات کا ایک سلسلہ ہو جن میں سے ہر ایک کا انحصار دوسرے پر ہو اور سب سے پہلے یقین کی بنیاد ابتدائی پیشین گوئی پر ہو جو ماریس کا یہ بیان نہیں تاہم یہ اس کے نظر پہلے سے ضرور لازم آتا ہے۔

یہاں ہر ایک اہم امتیاز کا قائل کرنا ضروری ہے۔ بعض پیشین گوئیوں کا تعلق براہ راست کردار سے ہوتا ہے، یعنی وہ یا تو کردار کے متعلق ہوتی ہیں یا ان اثرات کے متعلق جو کردار پر پڑتے ہیں۔ دوسری پیشین گوئیوں میں کردار صرف ایک حد تک شامل ہوتا ہے کہ یہ اس تجربے کے حامل کرنے کا ایک فریضہ ہے جس کے متعلق پیشین گوئی کی گئی ہے۔ گونا گویا ذکر پیشین گوئیاں اس امر کی تخصیص کرتی ہیں کہ کسی غایت کے حصول میں کیا کیا جانا چاہیے، لیکن جہاں تک یہ مخصوص پیشین گوئی کی صداقت و کذب کا تعلق ہے کردار پر اچھے یا برے اثرات کا سوال نہیں۔ لہذا، صداقت کا زیادہ عمومی نظریہ جس کی رو سے تمام احکام یا تصدیقات اس شے کے متعلق پیشین گوئیاں ہیں جس کی خاص حالات میں توبیخ کی جاسکتی ہے، متوقعہ تجربات و نیز کردار پر متوقعہ اثرات دونوں کے متعلق صحیح ہوتا ہے۔ صداقت کے مباحث کے لیے پیشین گوئی، صداقت یا تفسیق، شے مل سے زیادہ بنیادی قاطعہ یہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے کوئی شے پیشین گوئی کی صداقت و کذب سے متعلق نہیں سمجھی جاسکتی جس کی پیشین گوئی نہ کی گئی ہو (ماریس)۔

اس طرح صداقت کا قیمتی نظریہ پیشین گوئی والے نظریے میں تبدیل ہو سکتا ہے اور کسی پیشین گوئی کے نتائج کو اس قدر وسیع کیا جاسکتا ہے کہ ان میں وہ اثرات جو کردار پر پڑتے ہیں نیز آئندہ کے تجربات دونوں شامل کیے جاسکتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان کو ان مخصوص نتائج کی حد تک محدود کیا جاسکتا ہے جو کسی مخصوص پیشین گوئی سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ قیمتی نظریہ صداقت کی

قوی ترین صورت نظر آتی ہے گو یہ ابھی دھل رہی ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی انتہائی شکل کیا ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ سوال بھی اٹھایا جاسکتا ہے کہ یہ پیشین گوئی عاقلانہ یا اپنی کامل صورت اختیار کرنے کے بعد جمہیں ٹھیک سے والے نظریے کے بنیادی اصول کو ترک کرنے کا مطالبہ تو نہ کرے گا۔



(۵)

باب

مسئلہ بدن و ذہن کا نتیجہ حل

ایسٹہ بدن و ذہن کی طرف نتیجہ کا عام پہلو

زبان میں کوئی فرق و امتیاز اس قدر عمیق نہیں جس قدر کہ وہ فرق یا امتیاز جو ذہن و بدن میں پایا جاتا ہے۔ انسانی فکر کے آغاز ہی سے سکھانہ فلسفہ نے ان کے باہمی تعلق کے مسئلے پر طاقت آزمائی کی ہے۔ صدیوں تک ہر زمانے میں فحول فلسفہ نے ذہن و بدن کو اساسی قاطب غور سے قرار دیے جن کی تخیل کسی اور انتہائی شعبے میں نہیں کی جاسکتی۔ اور ان دونوں بھی، جیسا کہ ہم نے نظریات حقیقت کے مباحث میں دیکھا، ذہن و بدن کے اعمال کی ثنویت کی تائید نہایت شدت و قابلیت کے ساتھ کی جاسکتی ہے۔ اس خیال کو ولیم ہبرٹن شہرپرطانوی معالج، امراض نفسی نے انٹیکلوپیڈیا بریٹانیکا کی آخری (۴ ویں) اشاعت میں اچھی طرح ادا کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: ”ذہنی فعلیت کی کسی مخصوص صورت اور اس کے بالمقابل عضویاتی متضادیت یا دماغی حادثے میں ٹھیک کیا تعلق ہے؟ سوچ و فکر کے ایک ٹکڑے کے بصری اور آک کی خاص مثال کو اور اس پر

غور کرو۔ اس تجربے کا عضویاتی متضامنت ایک قسم کا اصل خلیاتی تغیر ہے جو
 رخ تغائی کے ایک خاص حصے میں رونما ہوتا ہے جس کو بالآخر سالماتی ذروی
 و بین ذروی حرکات یا ارتعاشات کے حدود میں بیان کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ
 اس اصنافت کی دونوں جانب ایک دوسرے سے باطل مختلف ہوتی ہیں۔
 اس اقتباس میں براؤن ذہنی فعلیت اور بدنی فعلیت کے امتیاز کو بدیہی اور
 انتہائی سمجھتا ہے جیسا کہ اس کی آخری سطر سے خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہے۔
 لیکن نتیجہ ایسا نہیں سمجھتے۔ وہ ابتدائی اس امتیاز کی صداقت کے انکار
 سے کرتے ہیں۔ گو یہ امتیاز نہایت قدیم ہے اور اب بھی مبرج اور وہ علما اس
 کے قائل ہیں تاہم یہ مخالطہ امینہ ہے۔ بدن و ذہن دونوں، بلکہ وہ بنیادی و
 عمیق طور پر ایک ہیں۔ یہ ہے اس مباحثے کی طرف نتیجہ کا عام پہلو علاوہ ان
 نتیجہ کا اصرار ہے کہ بدن و ذہن کو علیحدہ قرار دینے سے فکر انسانی کے لیے
 نہایت تباہ کن نتائج برآمد ہوئے ہیں کیونکہ اسی امتیاز کی وجہ سے مفکرین کے
 ایک گروہ نے ذہن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور اپنے آپ کو بالکل بدن کے
 مطالعے کے لیے دھت کر دیا۔ اس کی وجہ سے یحجابی مادی و میکائیکی فلسفہ
 پیدا ہو گیا۔ اسی گروہ کے ساتھ ساتھ ایک دوسری قسم کا مفکر پیدا ہوا جس نے
 بدن کو بالکل نظر انداز کر دیا اور ایک جذباتی اور مژور تصویریت کو ترتی دی۔
 ایسی تصویریت غیر نافع اور اپنی تاثیر میں کمزور کرنے والی ہوتی ہے۔ یہ خیال و
 گمان وہ ہم سے کام لیتی ہے، خواب کی ایک دنیا تعمیر کرتی ہے اور اس
 عالم وجود یا فطرت سے بچ کر جو فلسفی دعائی ہر ایک کو گھیرے ہوئے ہے
 خواب کی دنیا میں پناہ گزین ہوتی ہے۔ اس طرح بدن و ذہن کی تفریق و امتیاز
 سے حیات کے مخالف و متضاد فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک
 یحجابی اور غلط ہے۔ ان بری راہوں سے بچنے کے لیے ہم اُس مقدمے
 ہی کا انکار کر دینا چاہیے جن پر یہ فلسفہ بنی ہیں۔ تجربے میں بدن و ذہن متحد ہیں۔
 اب اس کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے؟

۲۔ بدن و ذہن کی وحدت کے متعلق ڈیوے کا نظریہ

ثبوت کے اس سوال کی طرف ڈیوے دو پہلو اختیار کرتا ہے جس دھند وہ بدن و ذہن کی وحدت کو علم متعارف اور اصول بدیہی کی طرح قبول کر لیتا ہے جس کو سوائے اس ثبوت کے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں کہ دوسرا نظریہ جو بدن و ذہن کو بالکل مختلف و جدا سمجھتا ہے اس کے نتائج نہایت غیر عملی اور تباہ کن ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ نظریہ کہ بدن و ذہن غیر منفک طور پر ایک میں بہت زیادہ عملی ہے اور منکر کو ان تمام پھندوں اور داموں سے محفوظ رہنے میں مدد دیتا ہے جو ان دو میں امتیاز و تفریق قائم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لہذا یہ عملی امور ہی وہ کامی ثبوت ہیں جن کی اس نظریے کو ضرورت ہے۔

۲۸۳

تاہم ڈیوے اس معاملے کو ہمیں پر چھوڑ دیتے پر اکتفا نہیں کرتا۔ وہ اس نظریہ وحدت کی نتیجی صورت کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے ایک دلچسپ برہان پیش کرتا ہے۔ اس برہان کے دو قدم ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ہم اپنا طریقہ بحث کو اپنی ہونا چاہیے۔ ہم بدنی و ذہنی وحدت سے شروع کر کے اس کی تحلیل کے ذریعے مسئلے کو حل نہیں کر سکتے۔ ہمیں اس وحدت کو نشوونما کا ایک عمل سمجھنا چاہیے جو بچے میں ایک ہے تو نوجوان میں دوسرا، تندرست بالغ العمر میں اور بڑے تو سر و ضعیف میں اور اس عمل کو اجتماعی سمجھا جانا چاہیے اور جانوروں اور انسانوں اور پودوں اور جانوروں میں مسلسل۔ یہ بالکل صحیح یعنی یا ارتقائی نقطہ نظر مسئلہ بدن و ذہن کے نتیجی حل کے لیے نہایت اساسی چیز ہے۔ ثانیاً ڈیوے اصرار کے ساتھ

بتلانا ہے کہ اس نشوونما کے عمل کے مختلف مدارج ہوتے ہیں اور سلسلہ بدن و
 ذہن کا سمجھنا ان مدارج میں امتیاز قائم کرنے پر منحصر ہے۔ گو بدن و ذہن میں
 کوئی حقیقی امتیاز نہیں پایا جاتا لیکن اس عمل کے ارتقا میں جو ان کی وحدت ہے
 مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ یہ مدارج کیا ہیں؟ نتیجہ کے لیے یہ نہایت
 اہم سوال ہے۔

اردنی ترین درجہ جس کا ڈیوے امتیاز کرتا ہے نفسی طبیعی عضویت
 کا ہے۔ اس کی نمائندگی نباتات سے ہوتی ہے جن کی خصوصیت عامہ
 وہ عضوی فعالیت ہے جس کو احتیاج، مطالبہ و تشفی کے الفاظ سے
 ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہ خط کشیدہ الفاظ بالکل حیاتیاتی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔
 احتیاج کے معنی ”توانائی کا وہ تناؤ ہے جس کی وجہ سے بدن غیر قائم توازن
 کی حالت میں ہوتا ہے“۔ مطالبے سے مراد ”وہ حرکات ہیں جو اطراف کے
 اجسام میں ایسا تغیر پیدا کرتی ہیں کہ ان کا بدن پر اثر ہوتا ہے اور پھر اس کا
 مخصوص عملی توازن پیدا ہو جاتا ہے“ تشفی ”اس توازن کا حاصل کر لینا ہے جو
 نتیجہ ہے ماحول کے ان تغیرات کا جو عضویت کے عملی مطالبات کے
 تعامل کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں“۔ نفسی طبیعی کے یہ معنی ہیں کہ ”طبعی فعالیت
 نے مزید خواص حاصل کر لیے ہیں، جن میں وہ قابلیت بھی ہے جس کی وجہ
 سے اطراف کے وسائل سے احتیاجات کو ایک خاص قسم کی عملی تائید
 حاصل ہوتی ہے۔“ بدنی ذہنی وحدت کے اس اردنی ترین درجے میں ہمیں
 توانائیوں کی عضویت حاصل ہوتی ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ اس عضویت کا
 مبداء کیا ہے، لیکن ہمیں اس کو ایک ”انتہائی تجربی واقعے کے طور پر تسلیم
 کر لینا پڑتا ہے۔ یہ بعض حادثات کی قابل شناخت صفت ہے۔ اس
 واقعے کو ”ایک خاص قوت یا وجود کا ثبوت قرار دینا، جس کو حیات یا روح
 سمجھتے ہیں“ ایک مغالطہ آمیز توجیہ کا اختیار کرنا ہے۔ ہمیں صرف ایک واقعے
 کو تسلیم کرنا پڑتا ہے جس کو بہترین الفاظ میں نفسی طبیعی عضویت کہا جاسکتا ہے۔
 طالب علم کو اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ نفسی طبیعی عضویت کا ایک

بایں مخصوص و اصطلاحی استعمال ہے جس کو وہ تمام فلسفی جو اس جملے کا استعمال کرتے ہیں قبول نہیں کریں گے۔

کسی قدر بلند تر درجہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کسی مخصوص عضوی فعلیت کے حصص کو نہ کی ماہیت ہی کچھ ایسی ہوتی ہے کہ وہ اس مخصوص فعلیت کی مدد امت کا باعث ہوتے ہیں، ”ذیوے اس درجے کو حیثیت کہتا ہے۔ اس کی اساس نباتی زندگی میں ملتی ہے، لیکن اس کا پوری طرح تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ حیوانات کا ارتقا نہیں ہوتا جو نقل و حرکت اور فاصلے پر عمل کرنے کی قوت سے متصف ہوتے ہیں۔ نفسی بدنی وحدت کے ارتقا کے اس درجے پر جوابات یا رد عمل میں تینہ پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے بعض مقاصد کو قبول کر لیا جاتا ہے اور بعض کو رد کر دیا جاتا ہے۔ یہی تمیز حیثیت ہے۔

اس کے بعد احساس کا درجہ آتا ہے، اس کی وجہ عضویت کے جوابات کا اس حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جانا ہے کہ دور دراز فاصلے اور زمانہ مستقبل میں ہونے والی چیزوں کا بھی جواب دیا جاتا ہے کیونکہ اب عضویت کی فعلیتیں بالکل ممیز انتظام کی ہوتی ہیں، معتقد و متہم یا اصطلاحات دیگر مترتب و متکمل۔ یہی وہ مخصوص تناؤ پیدا کرتے ہیں جس کو ذیوے احساس کہتا ہے۔ ایک مرتبہ جب احساس پیدا ہو جاتا ہے تو وہ ”لامتناہی امتیازات کو حاصل کرنے اور برداشت کرنے کے“ قائل ہو جاتا ہے۔ جو حیوانات کہ زیادہ مرکب اور چالاک ہوتے ہیں وہ اس قسم کے متنوع احساسات رکھتے ہیں لیکن ان کا انھیں وقوف نہیں ہوتا۔

Preparatory لہ

Fulfilling لہ

Anticipatory لہ

Consummatory لہ

۲۸۵ باب ۱
 ذہن وہ دوسرا درجہ ہے جس تک بدنی ذہنی وحدت پہنچتی ہے۔ اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ایک ایسی مخلوق جو احساس سے پوری طرح متصف ہوتی ہے دوسری زندہ مخلوقات کے ساتھ وہ مرتب تعامل قائم کرتی ہے جس کو زبان یا اعلام کہا جاتا ہے۔ اس طرح ذہن ابتدا ہی سے اجتماعی واقع ہوا ہے۔ اس درجے میں اگر احساسات میں معنی پیدا ہو جاتے ہیں؛ ان کے کچھ معنی ہوتے ہیں، ان کو نام دیے جاتے ہیں، جیسے 'آلام، لذات، بو، رنگ، آواز، لہو، ذائقہ و دیگر صفات حسیہ' اور ان کو اشیا کی حقیقی صفات کے طور پر خارجیت بخشی جاتی ہے۔ تاہم یہ خارجیت فطرت کو نفسیات میں تحویل کر دینا نہیں ہے۔ یہ صفات اشیا میں ہمہ وقت اسی قدر ہیں جس قدر کہ عضویتوں میں۔ جب ذہن ظہور پذیر ہوتا ہے تو وہ طبعی و نفسی وجود کی وحدت کی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ ذہن محض نفسی و انفرادی روح کی حیثیت سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ بدنی و نفسی اجزاء کی وحدت کی حیثیت سے جو بالکلہ اجتماعی ہیں۔ ذہن ایک "محرک چشمہ ہے" ایک دائمی تغیر جو صبر بھی محو و جہت تعلقات و اتصالات رکھتا ہے اور ادخال، شبہات و نتائج بھی، ڈیوٹے آگے چل کر نفس کو ذہن سے مزید کرتا ہے۔ نفس ایک غیر فطری وجود نہیں اور نہ ہی یہ ہر ایک میں پایا جاتا ہے بعض اجسام ممتاز طور پر نفس رکھتے ہیں جس طرح کہ بعض ممتاز طور پر خوشبو، رنگ، صلابت.... کسی خاص شخص کے متعلق زور دے کر یہ کہنا کہ وہ نفس رکھتا ہے یا اس میں عظیم اشیان نفس پایا جاتا ہے محض ایک تفسیہ سلسلہ کا بیان کرنا نہیں جو تمام انسانہ اور انسانی پر

۱۔ اس آخری بیان کا مقابلہ اس چیز سے کر دو جو براؤن نے اوپر کی ہے صفحہ ۲۲۱ اور اس سے جو
 لیوس نے بھی ہے صفحہ ۲۱۷۔ ڈیوٹے کے نظریے کی تو مجموع میں جو ادھر اقتباسات نقل کیے گئے ہیں وہ اس کی
 کتاب (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) سے لیے گئے ہیں نیز وہ اقتباسات بھی جو آگے نقل
 کیے جائیں گے دیکھ باب ۷، ۸۔ ان کا استعمال اور جو کورٹ پبلشنگ کمپنی کی اجازت سے کیا گیا ہے۔

ب:

قابل اطلاق ہو، اسی طرح بعض نفوس ارواح ہوتے ہیں لیکن سب نہیں۔ جب وہ عضویت جس کو نفس کہا جاتا ہے آزاد تھک و موثر ہوتی ہے، نیز ابتدائی انتہائی بھی تو اس کو روح (Spirit) کہتے ہیں۔ لیکن ڈیوئے اس امر سے خوف زدہ ہے کہ نفس، حیات اور روح جیسے الفاظ پر صنمیت کی کچھ ایسی تہ جی ہے کہ یہ سائنٹفک ہرگز نہیں بن سکتے۔ ہر حال اس کا خیال ہے کہ جن حقائق کو یہ تعبیر کرتے ہیں وہ انتہائی واقعات ہیں ڈیوئے شعور کو بھی ذہن سے ہمگیر کرتا ہے۔ ہر درجے پر ایک شعور ہوتا ہے۔ نفسی طبیعی عضوتوں کے درجے پر شعور تمام حقیقی بدیہی کینی اختلافات کا مجموعہ ہے۔ لیکن ذہن کے درجے پر وہ معانی کے حقیقی ادراکات کا مجموعہ ہے۔ ذہن بالعموم تمام معنی کا مرادف ہے لیکن شعور وہ معانی ہیں جن کا ہمیں کسی لحظہ وقوف ہوتا ہے، اس طرح ذہن کا دائرہ شعور سے بہت زیادہ وسیع ہے۔

اس طرح ڈیوئے متحدہ نفسی بدنی وجود کی ماہیت کا ایک بالکل حیاتیاتی نظریہ پیش کرتا ہے۔ یہ امر کہ اس کا یہ نظریہ نفس کے مادی تصور سے کس قدر بعید ہے مندرجہ ذیل بیان سے خصوصیت کے ساتھ واضح ہو جائے گا۔ ”ہر ذہن جس سے ہم تجربی طور پر واقف ہیں کسی عضویت پذیر بدن ہی کے تعلق سے پایا جاتا ہے۔ اس قسم کا ہر بدن ایک فطری واسطے میں موجود ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ ایک مناسب تعلق رکھتا ہے؛ نباتات ہوا، پانی، آفتاب کے ساتھ اور حیوانات ان چیزوں اور نباتات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے تعلقات کے بغیر حیوانات فنا ہو جاتے ہیں؛ خاص ترین ذہن بھی ان کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا“ (صفحہ ۲۰۰)۔ اور نہ ہی اس نظریے میں ملائکہ یا کسی اعلیٰ مقبوس کی طرف اشارہ ملتا ہے جو ارتقاء کے آئندہ مدارج میں بروکر کریں گے، جیسا کہ الگنڈران ملائکہ کا ذکر اپنے نظریے میں کرتا ہے جس کا اوپر بیان ہوا نتیجہ تھا کہ یہ ایک اہم اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین قسم کی انسانی عضویتیں ارتقائی عمل کا اوج کمال ہیں۔ ایسی انسانی عضویتیں نفسی بدنی وحدتیں ہیں اور ان ہی میں کی اعلیٰ ترین کو ارواح کہا جاسکتا ہے۔ ورنہ وہ نے کہا تھا کہ،

روح جو ہمارے ساتھ پیدا ہوتی ہے جو ہماری زندگی کا گویا ستارہ ہے بائیں
کسی اور جگہ سے طلوع ہوئی ہے
اور دور سے آئی ہے

محض نیاں اور عیاں یا فی مطلق ہمارا مبداء نہیں،
بلکہ نور کے بادلوں کے ساتھ خدا کے ہاں سے ہم آئے ہیں جو ہمارا
مبداء و ماوری ہے۔

یہ ایک خوبصورت نظم ہے لیکن ڈیوے کی قسم کے فلسفی کے لیے یہ محض
خرافات ہے۔ لیکن جمہور اور شکرورؤں درتہ کے اس تصور کے ساتھ شدید
زیادہ موافقت کر دیں گے۔

۳۔ بوڈ کا عاتی نظریہ

۲۸۷ باید ایچ بوڈ نے، جو ڈیوے کا ایک شاگرد ہے، اپنے ایک
مضمون میں جس کا عنوان شعور اور نفسیات ہے (Consciousness and
Psychology) اور جو (Creative Intelligence) عقل تخلیقی میں شائع
ہوا ہے، بدن و ذہن کے مسئلے سے تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہ
یہاں ڈیوے کے نظریے ہی کے مانند ایک نظریہ پیش کرتا ہے، لیکن اس
مسئلے تک اس اساسی امتیاز کی راہ سے پہنچتا ہے جو نفسیات میں شعور کے
مرکز اور حاشیے کے درمیان قائم کیا جاتا ہے۔ بوڈ کے خیال میں یہ امتیاز
سارے شعور میں کسی حد تک ضرور پایا جاتا ہے، لیکن اس کی روایتی توہمات
سب کی سب منطاطہ آمیز ہیں۔ ہیں کسی تجربہ پر مثلاً کسی بھولے ہوئے نام
کے یاد کرنے کی کوشش کے حاشیے سے تعلق رکھنے والی کیفیت کو اس
تجربے کے تعامل یا وظیفے کی طرف محض ایک اشارہ سمجھنا چاہیے جو کسی

باب

۴۔ نتیجہ کے نظریہ بدن و ذہن کے چند فروعات

اب ہم فلسفہ کے چند اساسی مسائل پر اس نظریے کے اطلاقات کے متعلق غور کریں گے جس کی ہم نے اوپر توئیج کی، ان مسائل کے جوابات کا تعین اس عام نظریے سے ہوتا ہے۔

(۱) اختیار کا مسئلہ :- اگر نتیجہ کا نظریہ بدن و ذہن مان لیا جائے تو کسی خاص موقع پر عمل کرنے میں انسان کے آزادی ارادہ کی قیادت کے متعلق کیا رائے قائم ہوتی ہے؟ کیا انسانی آزادی حقیقی شے ہے یا محض اسباب اگر حقیقی ہے تو کیا یہ انفرادی ہے یا اجتماعی؟ اخلاقیات و مذہب میں یہ نہایت اہم و انتہائی سوالات ہیں اور نتیجہ کا ان کی طرف جو پہلو ہے اس کی بنیاد کے بدن و ذہن کی وحدت کا عام جہاتیابی نظریہ ہے۔

انسان کو حقیقی طور پر آزاد ہونے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہے پہلی مطلق لادبی شرط تو یہ ہے کہ اس کے خارجی اعمال کے ارتکاب میں مداخلت نہ کی جائے اور کوئی مزاحمت نہ ہو۔ لیکن مزاحمت سے آزادی محض صوری آزادی ہے۔ انسان کو ان قوتوں پر بھی قابو ہونا چاہیے جو مقاصد کی تکمیل و خواہشات کی تشفی کے لیے ضروری ہیں۔ تاہم خواہش کی تشفی اور آئندہ مقاصد کے حصول کی آزادی ایک حد تک تو ان مہمتوں کے لیے ہی ممکن ہے جو حیثیت و احساس کے درجوں میں ہیں حقیقی آزادی میں یہ دونوں شرائط داخل ہیں، نیز عضو یہ ایک ایسا مکمل نظام عصبی بھی رکھتا ہے جو بیدار اور دوسری غایات کے انتخاب کے لیے ابتدا کرنے اور سوچنے کی قوتوں

بات کو ممکن بنانا ہے۔ صرف افراد انسانی میں اس قسم کی آزادی ہوتی ہے۔ اور انسانوں میں اس کے مختلف حصے ہیں جن افراد کے نفس ہوتے ہیں وہ ان افراد کی بہ نسبت جو اس قسم کی لطیف عضویت کے مالک نہیں جو نفوس کے لیے ضروری ہے زیادہ آزاد ہوتے ہیں، اور جن میں ارواح ہوتی ہیں ان میں یہ آزادی اور زیادہ ہوتی ہے تاہم یہ انسانی آزادی عالم فطرت کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے۔ ڈیوے اس کو بری خوبی کے ساتھ ادا کرتا ہے، جس ذہن نے کہ اپنے کو تجربے کے لیے کشادہ کر رکھا ہے اور جو تعلیم و تادیب کی وجہ سے سختہ ہو گیا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کی خواہشات و اذعانات، خواہ وہ کردار کے دائرے میں ہو یا علم کے کائنات کے انتہائی مقیاسات نہیں، لہذا یہ بالآخر فانی و سرع الزوال ہیں لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا یہ عہد شباب و الاقوت و کمال کا اختیار بھی تو ایک خواب نہیں جو بالکل بھلا دیے جانے کے قابل ہو۔۔۔۔۔ جب ہم نے اپنی فکر کو یوری طرح استعمال کر لیا اور اپنی حقیقت کو اشیاء کے متحرک و غیر متوازن توازن میں خرچ کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ کائنات ہمیں قتل کرتی ہے تاہم اس پر ہم امتداد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری قسمت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جو اس کائنات میں ایجاد و رہتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس قسم کی فکر و کوشش بہتر چیزوں کے منفعہ شہود پر آنے کی ایک شرط ہے جہاں تک ہمارا تعلق ہے یہی ایک شرط ہے کیونکہ صرف یہی ہمارے محیط قدرت میں ہے یہ

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حقیقی آزادی اجتماعی چیز ہے۔ انسانی اشتراک ہی سے اعلیٰ ترین انسانی کمالات کا تحقق ہوتا ہے۔ چونکہ ذہن ابتدا ہی سے مدنی بالطبع واقع ہوا ہے لہذا آزادی اجتماعی و معاشری چیز ہے۔ ہم ان ہی اجتماعی نظامات میں آزادی کے اعلیٰ ترین درجے کا تحقق پاتے ہیں جہاں ہر قسم کا تخلیقی کام ہو سکتا ہے۔ اسی وقت انسان اعلیٰ کمال حاصل کر سکتا ہے

جب وہ اپنے بنی نوع کے ساتھ دنیا کو بہتر بنانے کے لیے کام کرے، اور بائیں اسی قسم کے کام میں وہ اپنی آزادی کا جہاں تک ممکن ہو سکے پورائی طرح تحقیق کرتا ہے۔ فلسفے کے افادات میں سے ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ ہمارے مشترکہ حاجات اور نصب العینوں کا تحقیق اشتراک و معاونت باہمی کی وجہ سے ہو سکتا ہے جسٹس موس کے الفاظ میں جن کو ڈیوے پسندیدگی کے ساتھ نقل کرتا ہے: "فلسفہ محاکات فراہم نہیں کرتا لیکن وہ افراد انسانی کو بتلاتا ہے کہ وہ اس کام کے کرنے کے لیے جس کو وہ کرنا ہی چاہتے ہیں وہ تو نہیں۔ یہ ہماری ان امیدوں کے لیے جن پر ہمارا سارا انحصار ہوتا ہے، فکر انسانی کا وسیع ترین منظر کھول دیتا ہے، اور موسیقی کے اس تار کو چھیڑتا ہے جس کی آواز دیارنا معلوم سے آتی ہے۔"

۲۹۰ (ب) بقائے روح: بدنی نفسی وحدت کے اس نظریے کی رو سے نتیجہ کا خیال بقائے روح کے متعلق کیا ہو سکتا ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ دیوے ان اقدار کے تحفظ سے متعلق اپنے یقین کا اظہار کرتا ہے جن کا ہم اپنی کوشش سے تحقیق کرتے ہیں۔ اتنی بات تو اس کے اس بیان سے لازم آتی ہے کہ دلوں کا ثبات ہمیں قائل کرتی ہے تاہم اس پر ہم اعتماد کر سکتے ہیں کیونکہ ہماری نسبت وہی ہے جو ہر اچھی چیز کی ہے جس کا وجود پایا جاتا ہے، اس طرح اس کم کے اجتماعی یا تمدنی بقا یا بقائے اثرات پر یقین کیا جاسکتا ہے۔ بنی نوع انسان جو بھی تغیرات پیدا کرتی ہے ان کا قیاس پر دائمی نشان باقی رہتا ہے۔ وجود کل بغیر ان تغیرات کے وہ نہیں ہوتا جو وہ ہے۔ لہذا جتنے زیادہ اقدار نکال کر تحقیق کریں گے، جس قدر زیادہ اصلاحات کا آغاز کریں گے، اور جتنی کمیل کو پہنچائیں گے، اسی قدر ہم وجود کے معنی کی زیادہ خدمت کر سکیں گے۔ لیکن اس نظریے کی رو سے بقائے شخصی نا ممکن ہے۔ اجسام سے علیحدہ ہو کر خالص ذمہوں کا وجود نہیں جس طرح حیوان مرتا ہے اس طرح انسان بھی مرتا ہے اس کو بقا کی کوئی امید نہیں کیونکہ "تمام چیزوں کے فعل پذیر ہونے کے بعد کوئی زندہ ارادہ باقی نہیں ہو سکتا۔"

باب

ماورائیت کی تمام صورتوں کی طرف سے منہ پھیر لینے اور اپنے ذہن نفس اور روح کے نظریے کو حیاتیاتی اساس پر قائم کرنے کی وجہ سے نتیجیت کے ہاں ان ارواح علویہ کی بستی اور نفوس ابدیہ کے سکون کے لیے کوئی جگہ نہیں جس کا معمار و صناع خدا ہے۔ اور نہ ہی اس کے پاس اس بلندی پر ایمان لانے کا کوئی موقع ہے جو نہایت بلند ہے جس کو نئی سن نے اپنی ایک نظم میں (By an Evolutionist) نہایت حق و خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے۔

میں یقینی کی سرف زدہ چٹھوں پر چڑھا اور میں نے مافی کے میلان پر ایک نظریاتی جہاں اکثر اپنے جسم کے ساتھ ایک ادنیٰ خواہش کے دلدل میں پھنس چکا ہوں، لیکن اب میں کسا جانور کے پکارنے کی آواز نہیں سنتا! آخر کار انسان خاموش ہو جاتا ہے۔

جب وہ پھر زندگی کی بلندیوں پر کھڑا ہوتا ہے اور اس کی نظر کے سامنے وہ بلندی ہوتی ہے جو بہت زیادہ رنج و مصیبت ہوتی ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ نئی سن یہاں شخصی تھا کا ذکر کر رہا ہے اور نتیجیت کی ارتقائیت شخصی تھا کے یقین کے بالکل معارض ہے، جس طرح کہ ۱۹۱۱ء کے اس وجود باقی کے یقین کے ہی خلاف ہے جس کو ورس ورتھ نے اپنے نفس انشعاریں ادا کیا ہے اور جو اوپر نقل کیے گئے۔ روح کے ان دونوں تصورات کا ترک کرنا نتیجیت کے نفسی بدنی وحدت والے نظریے کے عملی نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔

ولیم جیمز اور اس کے بعض نتیجیت کے ماننے والے تلامذہ جو آلاتیہ کی بنسبت مذہب کے زیادہ دوست ہیں، اس نظریہ وحدت کے ماننے سے انکار کرتے ہیں جیسے نے اپنے مشہور خطبے میں جو (Ingersoll Lecture on Immortality) کے عنوان سے مشہور ہے (بقا پر انگریزوں کے لکچر) بدن و ذہن کے تعلق کے انفاذ والے نظریے کی حمایت کی ہے۔ اس نظریے کی رو سے بدن و ذہن کا محض ایک آلہ ہے۔ اور ذہن بغیر معدوم ہونے کے اس آلے سے

۲۹۱

نجات حاصل کر سکتا ہے۔ وہ کسی ”علوی“ یا اور دوسرے قسم کے بدن کو اپنے
 اظہار و نمود کے لیے حاصل کر سکتا ہے۔ جیسے کا یہ عقیدہ اس دلچسپ خط میں
 نہایت خوبی کے ساتھ ادا کیا گیا ہے جو اس نے اپنی بہن کو لکھا تھا جو
 بستر مرگ پر تھی۔ اس میں اس نے لکھا تھا کہ تمہاری روح اپنے بدن سے
 رہا ہونے کے بعد اپنے کو ظاہر کرنے کے زیادہ قابل ہوگی۔ لیکن ڈیوے
 کے تلامذہ کے لیے یہ یقین ہمارے اس حیاتیاتی علم کے خلاف ہے جو نباتات
 سے انسان تک ایک تسلسل پاتا ہے اور زمین و بدن کو غیر منفک طور پر
 وابستہ سمجھتا ہے۔



باب (۶)

نتیجیت کا نظریہ قدر

انتیجیت کا عام نظریہ قدر

۲۹۲ صفحہ ۱۵۱ میں جو توضیح پیش کی گئی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت کا نظریہ قدر سے عام طور پر نہایت دلچسپی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ تمام نتیجہ کا اس معاملے میں حقیقی اتفاق ہے۔ جب ڈیوے معنی یا قیمت کو صداقت سے نمین کرتا ہے اور معنی کو وسیع تر قاطیغور یہ قرار دیتا ہے تو اس سے نظریہ قدر کے طرف اس کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب اسے ڈبلیو مورتمیت صداقت کو محض ایک قسم کی تمیت سمجھتا ہے تو وہ بھی اسی میلان کا اظہار کر رہا ہے۔ جمیس کے الفاظ میں: ”صد ائت خیر کی ایک نوع یا قسم ہے، وہ (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) خیر سے ایک جدا قاطیغور یہ نہیں جو اسی درجے کا ہو۔ نتیجیت کی تعریف ہی تقریباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسا فلسفہ ہے جو مسئلہ قدر کو فلسفہ کا بنیادی مسئلہ قرار دیتا ہے۔“

نتیجہ میں نہ صرف عام طور پر اس امر پر اتفاق ہے کہ قیمت فلسفہ کا

مرکزی مسئلہ ہے، بلکہ قیمت کی ایک عام تعریف بھی ایسی پیش کی جاتی ہے جس کو سارے نتیجہ قبول کرتے ہیں۔ یہ تعریف نتیجہ کی تاریخ میں ابتدائی میں وضع کی گئی اور اس کو نتیجہ کا ایک اہم اعتقاد قرار دیا جاسکتا ہے جب جیمز نے اپنی کتاب (The will to Believe) (ارادہ ایقان) کے کسی مضمون میں کہا کہ ”خیر کی ماہیت محض مطالبے کی تشفی ہے“ تو اس نے خیر کی ایک تعریف مشکل کی جس پر اس کا ایک عرصہ دراز تک یقین تھا اور جو اس کی کتاب اصول نفسیات (Principles of Psychology) میں مندرج ہے شکر نے اس اصول کو لیا اور یہ اس کی انیسیت کا سنگ گوشہ قرار پایا۔ اپنی ایک ابتدائی تصنیف میں وہ لکھتا ہے: ”خیر و شر اپنے وسیع ابتدائی معنی میں کسی مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہیں خیر وہ ہے جو مقصد کی طرف موڑی ہوتا ہے اور شر وہ جو اس کے مخالف و معارض ہوتا ہے“ یونیورسٹی آف شکاگو کے گریجویٹ اسکول میں ایچ ڈیلو اسٹارٹ نے جو ڈیلوے کی ہدایت و رہبری میں کام کر رہا تھا، ایک مضمون لکھا ہے جس کو تمام آلائیہ نتیجہ کے نظریہ قدر کے لیے نہایت اہم قرار دیتے ہیں۔ اس کو ڈیلوے نے (Studies in Logical Theory) میں سن ۱۹۰۱ء میں شائع کیا اور اس کا عنوان (Valuation as a Logical Process) (تعمین بحیثیت ایک منطقی عمل کے) تھا۔ اس اہم مضمون میں یہ مقالہ پیش کیا گیا ہے کہ تمام حصول علم یعنی تمام تصدیق و توجہ کسی قیمت یا غایت کے حصول کے لیے ہوتے ہیں، اور اس لحاظ سے عمل تصدیق کو اس طرح بیان کیا گیا ہے: ”ب سے پہلے احتیاج یا عدم کفایت کا احساس ہونا چاہیے، اور بعض دفعہ اس سے قبل جو اس کو کچھ شدید و ناگہانی صدمہ بھی پہنچ سکتا ہے، جو ہماری توجہ کو فوری عمل کی ضرورت کی طرف مبذول کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ ضرورت یا احتیاج کا یہ احساس ایک متعین صورت اختیار کرنے لگتا ہے اور بالآخر یہی غایت یا مقصد

باب کی کم و بیش واضح و مبہم مثال میں اپنا اظہار کرتا ہے جس کی طرف غافل خواہش کی وجہ سے پہنچ آتا ہے اور اس میں تھوڑا بہت جذبہ بھی شریک ہو جاتا ہے۔ یہ وہی ڈیوے کی ابتدائی زمانے کی پیش کردہ تخلیث ہے، احتیاج یا مطالبہ نفسی، جس کو اوپر زندہ عضویوں کی ادنیٰ ترین صورتوں کے لیے بھی ضروری معیار قرار دیا گیا تھا۔

اس طرح نتیجہ کے نزدیک قیمت کا تعین اس خواہش یا مطالبے یا احتیاج کی تشفی سے ہوتا ہے جس کو آگلی یا عشب البحر جیسی ادنیٰ ترین عضویتیں ہی محسوس کر سکتی ہیں۔ ہم اب اس امر کا بدرجہ اولیٰ استنباط کر سکتے ہیں کہ اگر قیمت کی تشکیل اس قسم کی تشفی سے ہو سکتی ہے تو پھر کسی بھی احتیاج یا خواہش کی تشفی ایک قیمت ہوگی۔ ڈیوے نے نتیجہ کے اس عام نظریہ قدر کو خوب ادا کیا جب اس نے کہا کہ کسی بھی قسم کی قیمتیں نادر اور ولیفروزمواقع ہی کی خصوصیات نہیں، جب بھی کسی شے کی آؤ بھگت کی جاتی ہے اور اس کا انتظام کیا جاتا ہے، جب بھی کوئی شے نفرت و اجتناب پیدا کرتی ہے تو قیمتیں پیدا ہو جاتی ہیں؛ گو یہ انتظار ایک لمحے ہی کا کیوں نہ ہو اور یہ نفرت کسی دوسری چیز کی طرف نظر ڈالنے ہی سے ظاہر کیوں نہ ہو۔۔۔ بدیہی قیمتوں کے متعلق، یعنی ان قیمتوں کے متعلق جو وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جن سے لطف و کیف حاصل کیا جاتا ہے کوئی نظریہ نہیں، وہ صرف وقوع پذیر ہوتی ہیں، ان سے مسرت حاصل کی جاتی ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، ہم خواہش کی بدیہی تشفی کے مدار کی ایسی قیمت تک نہیں جاسکتے جو ازادہ انتہائی ہو۔ لیکن ہم ان بدیہی قیمتوں پر ان کے باہمی تعلق کے نقطہ نظر سے تنقید کر سکتے ہیں اور ہم کرنا بھی چاہیے۔ اسی تنقید کی وجہ سے ہم ایک معیار تنقید اختیار کر سکتے ہیں۔ اب نتیجہ کے لیے یہ معیار کیا ہے؟

۱۔ دیکھو جان ڈیوے کی کتاب تجربہ و فطرت (Experience and Nature)

۲۔ نظریہ اصلاحیت

اس میاں کو تلاش کرنے کا مقام نتیجہ کا نظریہ اصلاحیت ہے۔ اصلاحیت جس لفظ کا ترجمہ ہے (Meliorism) وہ ایک لاطینی لفظ (Melior) سے ماخوذ ہے جس کے معنی بہتر کے ہیں۔ یہ لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اولاً یہ وہ نظریہ ہے جو قنوطیت و رجائیت کے مخالف ہے اور اس کی رو سے دنیا انسانی کوششوں سے (بشرطیکہ ان کی صحیح طریقے سے رہبری کی جائے) بہتر بنائی جاسکتی ہے۔ ثانیاً، یہ وہ نظریہ ہے جس کی رو سے دنیا نہ بالکل بری ہے اور نہ اتنی کامل جتنی کہ یہ ہو سکتی ہے، بلکہ یہ رفتہ رفتہ بہتر و کامل ہوتی جا رہی ہے۔ یہی دوسرے معنی ہر برت اسپنسر کے ذہن میں تھے جب اس نے اس نظریے کا ذکر کیا کہ زندگی ایسی بن رہی ہے کہ اس سے آئندہ الم کی نسبت لذت زیادہ حاصل ہوگی، لیکن ہمیں سلی نے پہلے معنی کو مقبول حاصل و عام بنایا۔ چنانچہ اس نے لکھا ہے "اس سے مراد میں اس عقیدے سے یوں گاہا جس کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم میں نہ صرف شر کو کم کرنے کی قوت پائی جاتی ہے (اس سے تو کسی کو انکار ہی نہیں ہو سکتا) بلکہ ہم میں ایجابی خیر کی مقدار کو زیادہ کرنے کی بھی قابلیت موجود ہے" سلی کہتا ہے کہ اس نے یہ لفظ (می لیورزم) جارج الیٹ سے لیا، جس نے کہا تھا: "میں نہیں جانتی کہ میں نے امیر سے سو کسی کو می لیورسٹ کا لفظ استعمال کرتے سنا ہے۔"

۱۔ دیکھو اسے (Vocabulaire de La Philosophie) لغات فلسفہ) نسخہ ثانی طبع اول نمبر دوم۔
اسی کتاب سے ذکر کردہ بالا اقتباسات وغیرہ لیے گئے ہیں۔

باب

۲۹۵

جیس نے اس لفظ کو یا تو جارج آئیٹ سے لیا یا سلی سے (ثانی الذکر سے لینے کا احتمال زیادہ معلوم ہوتا ہے) اور اس کو ایک خاص نتیجتی معنی پہنائے جس کے خیال میں اصلاحیت اس امر کو مستلزم ہے کہ دنیا میں رہنے والے اور ان کا اسناد اس طرح ہو سکتا ہے کہ انسان ان ہستیوں کے ساتھ اشتراک عمل کرے جو چیزوں کی اصلاح میں دلچسپی رکھتی ہیں۔ ہر شخص کے اسناد اور ہر اس اتصال کی وجہ سے جو اس کثرت و تعدد والی دنیا کے حصوں میں قائم ہوتا ہے یہ دنیا کسی قدر بہتر ہوتی جاتی ہے جس نے ان غیر انسانی شے کا وہی فہرست خصوصیت کے ساتھ ترتیب نہیں دی ہے جو ان رشتوں کے اسناد میں انسان کے ساتھ اشتراک عمل کرتے ہیں لیکن اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ان سے اس کی مراد ایک محدود خدا اور ان صاحبین کی ارواح ہے جو اس جہان فانی سے گزر چکی ہیں، کیونکہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے جس میں بقائے روح کا قائل تھا۔

جسمیت کی اصلاحیت سے تمیز کا ایک معیار لازم آتا ہے۔ جس ان بدیہی قیمتوں کی ترتیب اسی لحاظ سے کرنی چاہیے جس لحاظ سے کہ انھوں نے دنیا میں اصلاح کی ہے۔ جن اعمال کے نتائج آخر میں حل کر رہے ہوتے ہیں وہ دوسرے اعمال سے بہتر ہوتے ہیں، یعنی ان سے نفع کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی ہے اور یہ زیادہ قیمت رکھتے ہیں۔ اس طرح اصلاحیت کو قیمتوں کی تنقید اور ان کو اچھے برے سلسلے میں ترتیب دینے کے اصول کی طرح استعمال کیا جاسکتا ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ جس نے قیمتوں کی تنقید کا یہ معیار برطانوی افادہ سے لیا ہے۔ اخلاقیات کے اس مسلک کی رو سے قیمت کا تعین بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت ہوتا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل کا یہ نظریہ تھا اور جیمز نے اپنی کتاب بندہیت کو جس میں اصلاحیت کا نظریہ پیش کیا گیا ہے اس کے نام سے معنون کیا جب ہم قیمت کی تعریف کو لذت جو اس سے بدل کر سی طلب یا ضرورت و احتیاج کی تشفی قرار دیں، یعنی لذت کو ترک کر دیں (اس نظریے کو کہ

کہ لذت ہی صرف ہدیہ قیمت ہے) اور محض لذت کی بجائے
 احتیاج کی حیاتیاتی تشفی کو رکھیں تو ہم قیمت کا کسی قدر مختلف نظریہ حاصل
 ہوتا ہے۔ لیکن بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی مسرت کے اصول کو
 اس حیاتیاتی نظریے کے مطابق بنایا جاسکتا ہے۔ اب اس معیار کی صورت
 یہ ہوگی: احتیاجات کی یعنی زیادہ تعداد کی تشفی ہوگی اسی قدر قیمت کی مقدار
 زیادہ ہوگی۔ نظریہ اصلاحیت میں قیمتوں کی تنقید کا یہی اصول شامل ہے۔
 تشفی کی کل مقدار کے اردو یا دوسرے ہم دنیا کو بہتر بنا سکتے ہیں۔

لیکن ایک اور معیار ہمیں کی اصلاحیت کے نظریے سے لازم
 آتا ہے اور اس کا تعلق رنخوں کے انداموں میں اشتراک عمل اور اردو یا تشفی کے
 تصور سے ہے۔ جس حد تک کہ اشتراک عمل انفرادی و اجتماعی مسابقت پر
 غالب ہوتا ہے تشفی کا اردو یا ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے اس طرح احتیاج و طلب
 و تشفی ہی کے عمل میں ایک عمیق تفریق کی احتیاج پیدا ہوئی ہے۔ اور یہ
 اشتراک عمل کی احتیاج ہے نتیجہ کے لیے اس احتیاج کی تشفی ایک بے مثل
 قسم کی تشفی ہے کیونکہ اسی پر بہت ساری دوسری احتیاجات کا انحصار
 ہوتا ہے۔ ہم اس احتیاج کو دوسری محض نباتاتی و حیوانی احتیاج سے بالاتر
 کہہ سکتے ہیں، اگر اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ یہ احتیاج نباتات و
 حیوانات میں موجود ہے۔ لیکن یہ انسان ہی میں اگر شعور سے متصف
 ہوئی ہے اور اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ موجودات کے انسانی درجے
 ہی کے ساتھ مختص ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے قیمت کی تنقید اس امر کو فرض
 کرتی ہے کہ اشتراک عمل کی ضرورت یا احتیاج دوسری احتیاجات پر مقدم
 ہونی چاہیے۔ حیات انسانی کا پہلا قانون تحفظ ذات نہیں بلکہ اجتماع
 اشتراک عمل ہے۔

اس طرح قیمت کے نظریہ قیمت میں ایک عمیق تضاد و تنازع
 پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ نتیجہ کے لیے قیمت سے مراد احتیاج یا خواہش
 کی فوری تشفی ہوتی ہے۔ لیکن بعض دفعہ اس سے مراد اشتراک عمل کی احتیاج

باب

کی تشفی ہوتی ہے۔ نتیجہ چپکے سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اشتراک عمل کی احتیاج کی تشفی سے دوسری تمام احتیاجات کی تشفی ہو جائے گی۔ ان کے نظریہ اصلاحیت سے یہ لازم آتا ہے کہ دنیا کے رخنوں کے انسداد میں اشتراک عمل کرنے سے تشفی کی کل مقدار میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ دو طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ اولاً یہ ان ابتدائی احتیاجات کی جو پہلے ہی سے موجود ہیں زیادہ شہ کی کر سکتا ہے۔ ثانیاً یہ نئی احتیاجات پیدا کر سکتا ہے اور ان کو تشفی کر سکتا ہے لیکن نتجیت کی بدقسمتی سے اشتراک عمل حقیقی خواہشات کو ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ لہذا ایک قسم کی قیمت دوسری قسم کی قیمت کو ناکار کر سکتی ہے۔

بعد میں نتیجہ نے جمہور کی اصلاحیت میں ترمیم کی خصوصاً غیر انسانی شہ کا، کئے تقاضوں کے خیال کو ترک کر دیا گیا۔ دنیا کے بہتر بنانے میں ہیں صرف انسان ہی کے اشتراک عمل پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ چنانچہ آٹونے اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے: خدا کو "بالکل نظر انداز ہی کر دیا جاسکتا ہے"، اور انسان کا دوست صرف انسان ہے۔ ہم صحت نتیجہ کے نزدیک قیمت کا جو نظریہ عام طور پر مقبول ہے وہ اصلاحیت ہے اور وہ اس معنی میں سمجھا جانا چاہیے کہ افراد انسانی دانشمندانہ اشتراک عمل سے دنیا کو غیر محدود طور پر بہتر بنانے کی قابلیت رکھتے ہیں اور اصلاح کے اس عمل میں انھیں کسی کی مدد کی احتیاج نہیں۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نتیجیت انسان کی اس عمیق ترین احتیاج کو جو سرمدیت کی تمنا میں اپنا اظہار کرتی ہے ہرگز تشفی نہیں بخش سکتی۔ محول فلسفہ نتیجیت اس احتیاج کے وجود کا اعتراف کرتے ہیں لیکن اس کو وہ ایک کمزوری سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ڈیوے لکھتا ہے: "ابدیت کی صورت میں؟ یا انسان کی صورت میں؟ میں اول الذکر نصب العین کی جمالیاتی لطافت و حسن سے متاثر ہوتا ہوں، اور کون نہیں ہوتا؟ انسان کی زندگی میں استراحت و آرام کبھی کبھی بڑھتے ہیں بعض لحظے ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں انسان راحت و دلہیز چاہتا ہے اور دنیا کے اس دائمی مطالبے سے کٹا کٹھ اور مصروف کار ہو، نجات چاہتا ہے اور خلوت کا خواہاں ہوتا ہے؛ اور اس متحرک کائنات کی زندگی جو مہربانیاں

۲۹۷

ہم پر عاید کرتی ہے ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہیں ہم خوابِ ابدی کے خیال پر منصفانہ طور پر غور کرتے ہیں ۱۰ ماورائے کے نقطہ نظر سے ابدیت کی تناسلانی احتیاجات میں سب سے زیادہ عمیق اور سب سے زیادہ قابلِ قدر احتیاج ہے، لیکن نتیجہ کے نقطہ نظر سے یہ ایک کمزوری ہے جسے انسان کو دوسرے معاشری اغراض میں دلچسپی پیدا کر کے رفع کرنا چاہیے۔

۳۔ قیمت کی اہم اقسام اور ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تعلق

اسٹورٹ نے اس مضمون میں جس کا اوپر ذکر کیا گیا ایک اصول کی صراحت کی ہے جس کو نتیجہ نے عام طور پر قبول کر لیا ہے وہ یہ ہے کہ ترجیح معنی میں تمام اقدار یا تو اخلاقیاتی ہیں یا معاشیاتی، طبیعی اشیاء اور سائنس کی قیمتیں عموماً معاشیاتی قیمتوں میں تحویل کر دی جاتی ہیں اور فن و مذہب کی قیمتیں اخلاقیاتی قیمتوں میں۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہر حالت میں یہ تحویل کس طرح عمل میں آتی ہے۔ لیکن ہم پہلے اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت کے باہمی تعلق پر غور کریں گے۔

(۱) اخلاقیاتی و معاشیاتی قیمت، قیمت کی یہ دو قسمیں بالکل متضائف ہیں، کیونکہ وہ ایک ہی عملِ تثنیٰ کی دو جانب ہیں۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ

۱۔ دیکھو (Essays in Honor of W. James) (مضامین بہ اعزازِ ولیم جیمس) (مذکورہ بالا نظریے کے مفصل بیان اور تصویریت کی رو سے اس کی تردید کے لیے دیکھو یہی کتاب (God of the Liberal Christian) خصوصاً باب سوم۔

باب

ایسا عمل گویا عضویہ کا ماحول کے ساتھ تطابق ہے، تو جن ذرائع کا اس تطابق کے لیے استعمال کیا گیا ہے وہ معاشیاتی قیمت کے مساوی قرار دیے جاسکتے ہیں، اور غایت محصلہ یعنی تطابق بحیثیت غایت محصلہ و مکملہ اخلاقیاتی قیمت کی تشکیل کرتا ہے۔ ہم اس چیز کو ان حالتوں میں بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جہاں غایات یا نصب العینوں میں تنازع و تعارض واقع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہماری ایک نسبتہ مستقل عادت ہے جو گذشتہ افعال کی وجہ سے قائم ہوئی ہے۔ اس عادت کی غایت ایک مقررہ و مکملہ قیمت ہے۔ اب فرض کرو کہ ایک نئی غایت پیدا ہوتی ہے جو اس پہلی عادت کی غایت سے متنازع و متعارض ہوتی ہے۔ اس نئی غایت میں بھی تصدیقات کی ایک بڑی تعداد شامل ہوتی ہے اور یہ تمام اس غایت کے حصول کے ذرائع کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس طرح اب ہمارے ہاں ذرائع کے دو مجموعے اور دو مختلف غایتیں ہیں، اور ان کی وجہ سے وہ ماحول جس سے ہمارا سامنا ہے نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ایسے پیچیدہ ماحول میں مناسب طریقہ پر عمل کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف (ان پیچیدگیوں کا) صاف و صریح علم ہونا چاہیے بلکہ ہمیں اپنی ذات کا بھی علم ہونا چاہیے، لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ عمل میں ہمیں جس ذات کا علم ہوتا ہے وہ فعال و موثر ذات ہے، جہاں تک کہ ذات ان دونوں غایات کو ایک دوسرے کے مانع و متضاد قرار دیتی ہے ایک اخلاقی قسم کا تطابق حاصل ہوتا ہے لیکن فرض کرو کہ ذات نے اس تضاد کو محض خارجی قرار دیا اور اہل میں یہ دونوں غایات ذات کے بالکل مطابق ہیں تو اس میں تضاد کا طریقہ غیر مستقیم ہو گا اور اس کا تعلق صرف ذرائع سے ہو گا اور ہم اس کو معاشیاتی تطابق کہہ سکتے ہیں۔ لہذا اخلاقی قیمت کا تعلق اولاً ان غایات کے راست تطابق سے ہوتا ہے جو متاثر و متناقض قرار دی گئی ہیں۔ اس کے معنی ان غایات میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے اور دوسری کو روک دینے یا کسی ایک جدید غایت کو ڈھال لینے کے ہیں جو ان دونوں کی جگہ لے لے۔ لیکن معاشیاتی قیمت کا کام ذرائع میں اس قسم سے تطابق پیدا کرنا ہے کہ

دونوں غایات حاصل ہو جائیں۔ جب ہم کسی غایت کا انتخاب کرتے ہیں۔ یا اس باب کو رد کر دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ہماری عادات کے سارے نظام اور ان کی غایات کے مطابق ہوتی ہے یا مخالف۔ اس میں ہم کبھی نئی قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے اور نہ پہلے سے موجود ہونے والی قیمتوں کو پہچانتے ہیں۔ ہم صرف یہ کرتے ہیں کہ اسی وقت کے لیے ان قیمتوں کو جو احتیاج۔ مطابقت۔ تشکی کے قسم کی ہوتی ہیں، مقرر کر لیتے ہیں یا متطابق بنا لیتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ جوں جوں ذات میں نشوونما ہوتا جاتا ہے اس تعین و تطابق کی یمن میں بھی تغیر ہوتا جاتا ہے۔ اخلاقیاتی تفکر میں ہم قیمتوں کی تخلیق نہیں کرتے بلکہ ان کو ترکیب دیتے ہیں۔ اخلاقیاتی تجربہ خارجی حقیقت کے نظام کے مسلسل تعمیر کا عمل ہے۔ اس میں حسی ادراک کی دنیا بھی شامل ہوتی ہے جو اخلاقیاتی مقاصد کے حصول میں کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع کی دنیا ہے۔ اور یہ کم و بیش مزاحمت پیدا کرنے والے ذرائع معاشیاتی اقدار ہیں۔

(ب) واقعات اور سائنس کی قیمتیں: مذکورہ بالا بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ تجربہ حسی کے جزئی واقعات عمل یمن میں غایات کے ذرائع کا کام دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کی معاشیاتی قیمت ہوتی ہے۔ لیکن یہی بات سائنس کے عام قوانین کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر بعض خاص طور پر صنعت و واقعات ہمارے غایات کے حصول کا ذریعہ نہ بن سکیں تو ہم ان کے متعلق یہ حکم لگاتے ہیں کہ ان پر کسی جبر کے قانون کی حکمرانی ہے جو ہمارے مقاصد کے خلاف ہے۔ ایسے قوانین فطرت کا دریافت کرنا جو ہمارے تجربے کے نیماںات ہیں سائنس کا ایک عظیم الشان کارنامہ ہے ان سے تجربہ کردہ وجود کی حیثیتوں کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی وجہ سے حقیقت کے متعلق بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سائنس کے قوانین

باب

قیمت کیوں رکھتے ہیں اور ان کی کیا قیمت ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے نتیجہ کہتے ہیں کہ یہ قوانین مستقبل کی پیشین گوئی کو ممکن کرتے ہیں لہذا وہ آلات ہیں جو انسان کو اس کی خواہشات کی تکمیل کے قابل بناتے ہیں، (آلو) لہذا سائنس کی قیمتیں فی الحقیقت معاشیاتی قیمتیں ہوتی ہیں۔ سائنس کے قوانین مقاصد انسانی کے تحقق کے ذریعہ ہیں۔ سائنس زندگی کے لیے بنائی گئی ہے، زندگی سائنس کے لیے نہیں سائنس کی قیمت اسی حد تک ہے جس حد تک کہ وہ زندگی کی ضروری احتیاجات کو رفع کر سکتی ہے۔ جس طرح کہ قرون وسطیٰ کے مدرسہ نے سائنس کو مذہبی ایمان کے تحت کر دیا، اسی طرح نتیجتاً کے فلاسفہ نے ان دونوں سائنس کو کر دیا۔

(ج) جمالیاتی قیمتیں ہمیں اس نفس نے تمام نتیجہ سے آگے بڑھ کر جمالیاتی قیمت اور معاشیاتی و اخلاقی قیمتوں کے باہر غفلت کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ گو اس کا نظریہ اسٹورٹ سے کسی قدر مختلف ہے تاہم یہ اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ دو قسم کے تیجات میں امتیاز کرتا ہے۔ ایک وہ جو سادہ، یک رنگ ہوتے ہیں اور آسانی کے ساتھ تحلیل ہو جاتے ہیں، دوسرے وہ جو متغیر و پیچیدہ ہوتے ہیں اور جن سے مسلسل تطابق کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو اشیاء کہ ہماری فوری ضرورتوں کو پورا کرتی ہیں ہم انہیں استعمال کرتے ہیں اور پھر ترک کر دیتے ہیں اور یہ ہماری فوری ضرورتوں ہی کی حد تک قیمتی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری قسم کی اشیاء زیادہ پایدار ہوتی ہیں اور یہ دوسرے ہوتی ہیں۔ یعنی ایسی اشیاء ہم پر عمل کرتی ہیں جب ہم ان پر عمل کرتے ہیں۔ یہ معاشرہ جہتیاں ہوتی ہیں اور ان کے ہمارے درمیانی تعلقات شخصی ہوتے ہیں اشیاء کی معاشیاتی قیمت اور شخصی تعلقات کی اخلاقی قیمت کے درمیان جمالیاتی قیمت ہوتی ہے۔ جمالیاتی اشیاء تقریباً شخصی اشیاء ہوتی ہیں کیونکہ یہ آرٹ کے نتائج ہیں جن میں صناعت نے اپنی فکر و احساس کو مجسم کر دیا ہے جمالیاتی شے تفکر یا مجسم معنی کا معرض ہوتی ہے۔ جمالیاتی قیمتیں عمل تکمیل میں بعض دفعہ ذریعہ

اور بعض دفعہ غایات کی طرح عمل کرتی ہیں، لیکن یہ ہمیشہ اجتماعی ہوتی ہیں۔ لہذا اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ جالیاتی قیمتیں یا تو اخلاقیاتی یا اخلاقی قیمتوں میں تحول ہوتا ہے یا نہ کہ معاشراتی قیمتوں میں۔

سی آئی کیوس، نفس کے ساتھ اتفاق نہیں کرے گا۔ وہ جمالیاتی قیمت کو اس تشفی کے ساتھ متحد کر دیتا ہے جو کسی معطیہ کے بدیہی تجربے کے ساتھ پیدا ہوتی ہے اس تشفی کو وہ 'خالص عین' (Esthesis) کہتا ہے جب شے معطیہ کو دوسری ہی سمجھا جاتا ہے جیسی کہ وہ ہے، نہ اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور نہ اس کی کسی طرح توجیہ کی جاتی ہے تو یہ عین شے یا (Esthesia) حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی کو ہم جالیاتی قیمت کہتے ہیں۔ ۳۰۱

(۱) مذہبی قیمت :- مذہبی قیمت کی طرف نتیجہ کا اختصاصی پہلو یہ ہے کہ وہ اس کا قیمت کی ایک مخصوص نوع کی حیثیت سے انکار کرتے ہیں۔ مذہب تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ اور ان کے ازدیاد کی کوشش کرنے اور ان پر یقین رکھنے کا نام ہے۔ اس معنی کے تمام قیمتیں مذہبی قیمتیں بن جاتی ہیں۔ ہمیں کسی مذہبی قیمت کو مقرر کر کے اس کی تلاش نہ کرنی چاہیے۔ ہمیں تمام مسلمہ اجتماعی اقدار کے تحفظ و ازدیاد کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہی مذہبی قیمت کی عین وماہیت ہے۔ ہم شاید یہ کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی قیمت ایک قسم کی رہایت کی کیفیت ہے جو عمل یقین کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ یقین رکھنا کہ یہ عمل قیمت رکھتا ہے اور اس کی غایات قابل حصول ہیں۔ یہی مذہبی قیمت ہے۔

۴۔ نتیجہی نظریہ قیمت کے فروعات

اب ہمیں نتیجہی نظریہ قیمت سے چند نتائج نکالنے ہیں اور ان کو اس نظریے کے فروعات قرار دینا ہے۔

(۱) سرمدی یا مادی اقدار :- افلاطون بلکہ اس کے بھی پہلے سے موجودہ

زمانے تک انسان سرمدی روحانی اقدار کے ایک ماورائے زمان و ماورائے مکان عالم
 کے وجود یا حقیقت پر یقین رکھتا ہے۔ اہل یونان کے لیے صداقت خیر و جمال
 ان اقدار کی ایک مخصوص تخلیق ہے۔ یہ فلاطون کے مکالمات کے مکرر موضوع
 موضوعات ہیں۔ ان تمام صدیوں میں انسان کا ذہن ان پر شیفہ و فریقہ رہا ہے۔
 لیکن نتیجہ کے حیاتیاتی نقطہ نظر پر قیمت سے یہ لازم آتا ہے کہ سرمدی یا
 ماورائی اقدار کا وجود ہی نہیں۔ تمام اقدار فانی و گریز پائے ہیں۔ وہ ماحول اور
 ضروریات و احتیاجات کے مطابق کے عمل ہی میں پیدا و فنا ہو جاتی ہیں۔
 اسنو زکا لذت عزت اور جاہ و برتری جیسی اچھی مگر فانی چیزوں کو ایک واحد
 غیر قابل تغیر مطلق خیر کی تلاش کے بدلے چھوڑ بیٹھنا نتیجہ کی نگاہ میں ایک
 کمزوری تھی۔ یہ ذیلوے کے اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے جس کو
 اوپر نقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ اس کے اس قول کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ
 جو فلسفہ ابدیت کی صورت میں پناہ لے کر نسل کی صورت سے بچتا ہے
 وہ صرف نسل ماضی کی ہی صورت کی تحت کہا جاسکتا ہے۔“

یہ صحیح ہے کہ ولیم جیمس ان ماورائی اقدار کے انکار مطلق میں دوسرے
 نتیجہ کا پورا ہم زبان نہ تھا۔ وہ ایک ماورائی خدا کے وجود کی ضرورت کو تسلیم
 کرتا تھا تاکہ خدا انسان کی فلاح معاشری میں مدد کر سکے (جو جیمس اس خدا
 کو محدود و متناسی سمجھتا تھا)۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، وہ ایسے خدا
 کے وجود کے ثبوت کرنے کے لیے اپنے مشہور ارادہ ایمان، واپس لے
 استدلال میں مثبت طریقے کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن مسئلہ ہی میں برنڈرسل
 نے آڈنبرائو یو میں نتیجہ پر ایک مضمون لکھا تھا اور اس میں یہ بتلایا تھا کہ
 اس مضمون کے استدلال میں اور نتیجہ کے بنیادی تصورات میں کیا تضاد
 پایا جاتا ہے۔ زمانے نے ثابت کیا ہے کہ رسل کا کہنا صحیح تھا۔ مضرت نتیجہ
 سنے ہر ماورائی قیمت اور ماورائی خدا کے ثبوت کے لیے
 ارادہ ایمان، واپس لے استدلال کے استعمال کو قطعاً ترک کر دیا ہے۔ اس نے
 خدا کے تصور کی نظر ثانی کی ہے اور اہلیت کی ہر ماورائی حقیقت کو بالکل

حذف کر دیا ہے۔ یا تو خدا کو عملِ تمہین یا فلاحِ معاشرہ کے ساتھ ایک کر دیا جانا یا اس کو بائبل ہی ترک کر دینا چاہیے۔ بعض نتیجہ خدا کو بالکل ہی چھوڑ دیتے ہیں اور بعض اس کو سارے عملِ تمہین کے ساتھ ایک کر دیتے ہیں۔

(ب) ماحیتِ شر۔ صاف ظاہر ہے کہ شر کا دراصل سلبی ہونا نیست کے نظریہِ قیمت کا ایک نتیجہ ہے۔ شر کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ غیر تشفی خواہش یا اجتماعی سوءِ تطابق ہے۔ غیر تشفی خواہش وہی ہے جس کو شرطی کہا جاتا ہے اور اجتماعی سوءِ تطابق وہی جس کو اخلاقی شر نتیجہ لے گناہ کو کوئی سائنٹفک تصور نہیں مانا ہے۔ لے پونس ہیڈن (A. Eustace Haydon) اس کو ”زمانہ قدیم کا تصور“ کہتا ہے۔ شر کا مقابلہ حقیقت کی بنا پر کیا جانا چاہیے۔ اس کو بالکل ترک کر دیا جانا چاہیے۔ اس کی پوری طور پرینح کنی کیجانی چاہیے نتیجہ کے لیے اس روایتی مسئلے کی بجائے کہ ”ہمیں شر کے وجود کی ایک کامل خدا سے کس طرح تطبیق کرنی چاہیے؟“ یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ ”ہمیں شر سے کس طرح نجات حاصل کرنی چاہیے۔“



لے۔ رسل کا مضمون اس کی کتاب (Philosophical Essays) (فلسفیانہ مضامین) میں مذکور شایع ہوا ہے۔ نتیجہ کے فلسفہ مذہب کے لیے دیکھو ایڈورڈ اسکریبنزائیس کی کتاب (Religion) (مذہب) اور اسے پونس ہیڈن کی کتاب (The Quest of the Ages) (ان کے آرا پر میری تنقید دیکھو جو میری کتاب (The God of the Liberal Christian) (لبرل مسیحیت) میں باب ۴-۵ میں ملے گی۔

باب (۷)

نتیجیت پر چند مخصوص اصولی اعتراضات

انتیجیت کی مشکل

آر بی پری اپنی کتاب (Present Philosophical Tendencies) (فلسفہ کے موجودہ میلانات) میں ہماری توجہ نتیجیت کی ایک مشکل کی طرف منطقت کرتا ہے۔ اسی مشکل کو اے او لو جائے نے ذرا تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان (Pragmatism Versus the Pragmatist) (نتیجیت نتیجیہ کے غلط) ہے پیش کیا ہے۔ اول ہم پری کا بیان پیش کریں گے اور پھر بتلائیں گے کہ لو جائے نے اس کی کس طرح تکمیل کی ہے۔ نتیجیت بنیادی طور پر ایک فطرتی و حیاتیاتی نظریہ علم ہے۔ اس کی رو سے ذہن وجود یا فطرت یا (بالفاظ لایوس) شے معطیہ کے تابع ہے۔ قوانین جبر تکچھ ایسے ہیں کہ ان کے آگے انسان کو سہ تسلیم ختم کرنا پڑتا ہے۔ سخت و شدید ماحول ایسا پایا جاتا ہے کہ اس سے زندگی کو تو کھابن قایم کرنا ہوتا ہے۔ علم میں تغیر ہوتا ہے۔ دنیا کی وہ ساخت جو علم کو پیدا کرتی ہے اور جس میں یہ عمل منتہی ہوتا ہے اسی طور پر ناقابل تغیر ہے پھر بھی نتیجیہ اس کے

خلاف یہ اصرار کرتے ہیں کہ خود وجود ساختہ انسان ہے۔ معین و مقرر واقعات باب
نہیں پائے جاتے۔ تو انہیں فطرت ہماری فعلیت تفکری سے پیدا ہوتے ہیں۔
یہ ہماری تخلیقات ہیں۔ اب یہی نتیجیت کا ایک دائی تضاد ہے۔ اس سے
بچنے کے لیے نتیجہ کو یا تو ذہنی تصوریت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور فطرت
کو بالکل ذہن انسانی کی تخلیق سمجھنا چاہیے، یا حقیقت کی طرف رجوع ہونا چاہیے
اور اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ فطرت ذہن تخلیقی سے مستقل و غیر محتاج ہے۔
اس طرح نتیجیت کی قسمت ہی یہ معلوم ہوتی ہے، جس سے اس کو مفر نہیں کہ
وہ فلسفے کے دو عظیم اشان انواع، تصوریت یا حقیقت میں جذب ہو جائے۔
وہ اس قدر بنیادی مسئلے میں مذہب نہیں رہ سکتی۔

۳۰۵ لو جائے اس استدلال کی تکمیل اس طرح کرتا ہے کہ وہ ڈیوے
کی تصانیف سے دو قسم کے اقتباسات کا انتخاب کرتا ہے، ایک سے تو
نتیجیت کی تصوریت کا پتا چلتا ہے اور دوسری سے اس کی حقیقت کا دوسری
اور بھی ایسی عبارتیں ہیں جن میں ڈیوے علمیات کی تنویر پر شدید متعقد کرتا ہے
جس کی رو سے تصورات کا تعلق ذہنی دنیا سے ہوتا ہے اور واقعات کا
تعلق غیر ذہنی دنیا سے اور بھی ایسی عبارتیں ملتی ہیں جہاں وہ اپنے بیانات
کی تصوری توجیہ کا انکار کرتا ہے، اور بعض جگہ اتنی ہی قوت سے وہ حقیقتی
توجیہ کا انکار کرتا ہے۔ ان مختلف قسموں کی عبارتوں کی روشنی میں ہمیں آخر کس
نتیجے پر پہنچنا چاہیے؟ ڈیوے کا حقیقی نقطہ نظر کیا ہے؟ لو جائے کا
خیال ہے کہ اس کا پتا لگانا ناممکن ہے اور وہ نتیجیت کی اس غرض سے اصرار نو
تعمیر کرنا چاہتا ہے کہ اس میں جو باطنی تضاد پایا جاتا ہے اس کو ظاہر کیا جائے۔
اُس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے دماغ سے ایک نئے نظریے کو ایجاد کریں گے
اور اس کا نام نتیجیت رکھیں گے۔ ہم ہر حالت میں انہی اصول سے استدلال
کریں گے جن کو اس مسلک کے مصنفین مانتے ہیں اور ان پر اصرار کرتے ہیں۔
ہمیں معلوم ہو گا کہ یہ اصول بعض دوسرے اصول کے منافی ہیں یا کم از کم
استدلال کی بعض صورتوں یا چند مخصوص نتیجوں کے مخالف ہیں جن کو یہی

باب

مصنفین پیش کیا کرتے ہیں۔ نتیجہ کی نتیجیت میں، ہمیں ایک عمیق باطنی تنازعہ نظر آئے گا، باطنی منطقی محرکات کا ایک تضاد جس سے وہ تمام اہم بات و تناقضات فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں جو ہم نے ان کے بیانات میں دیکھے ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ یہ تنازعہ ناقابلِ مصالحت ہے، دو متضاد و متخالف اصول میں کسی ایک کو چھوڑنا ہی پڑتا ہے۔ اور ہم پائیں گے کہ اس امر کو ماننے کے لیے ہمارے یہاں دلائل موجود ہیں کہ ان اصول میں سے ایک نہ صرف واقعہً صحیح ہے بلکہ ایک خاص معین معنی میں زیادہ اساسی اور ممیز طور پر نتیجیت پر مبنی ہے۔

اس طرح پرسی، جو جدید حقیقت کا قائل ہے اور لو جاے جو حقیقت انتقادی کا حامی ہے، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نتیجیت کے قلب ہی میں بعض ایسے بنیادی اصول پائے جاتے ہیں جو لا علاج طور پر متناقض ہیں۔ تاہم یہ اصول فلسفے کے لیے ضروری ہیں۔ نقاد کا خیال ہے کہ نتیجیت میں اس قسم کے باطنی و عمیق تناقضات کی موجودگی بالآخر اس کی تحلیل و تشعبیت کا باعث ہوگی۔ وہ فلسفے کی ایک جدا و ممیز نوع کی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور اس کے تصوری اعتقادات بالآخر مقوریت میں جذب ہو جائیں گے اور حقیقی تعلیمات حقیقت میں۔

۲۔ علم کو عمل کا تابع کرنا

نتیجیت پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ ہماری تمام اعتبارات کو عملی قرار دیتی ہے اور فکر کے وجود کو محض عمل کے لیے مانتی ہے۔ چنانچہ

۱۔ ریکٹر (Essays in Critical Realism) مضامین حقیقت انتقادی صفحہ ۶۳ (سیکس) ایڈیٹر وینڈرلیک

ایسا نا لگتا ہے، اینگلو امریکن نتیجہ کی ساری کوششیں کہ تفاعل علمی کو تفاعل علمی میں، اور علم کو عمل میں تحویل کر دیا جائے اس غیر متعصب شخص کی نظروں میں یہ وہ معلوم ہوئے بغیر وہ نہیں سکتیں جو ان دونوں تفاعلات کی خصوصیات کو مزید کی تبدیل کرتا ہے۔ "مانٹیکو نے جی نتیجہ پر یہی اعتراض کیا اور اپنی منفیات ڈیوے کو دکھلائی۔ ڈیوے نے انکار کیا کہ وہ اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ تمام احتیاجات علمی ہیں اور اس بات پر زور دیا کہ وہ صرف یہ سکھانا چاہتا ہے کہ کوئی حاجت بغیر عمل کے تشفی نہیں پاسکتی۔ ابتدائے ساری انسانی احتیاجات علمی تھیں لیکن بعد میں تمدن زندگی میں دوسری قسم کی ضروریات بھی پیدا ہوئیں۔ مثلاً انسان میں جالیاتی، حکیمانہ اور اخلاقی احتیاجات بھی موجود ہیں جو دراصل علمی نہیں۔ تاہم ان کی تشفی کے لیے عمل کی ضرورت ہے۔ ڈیوے نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ اس نے کبھی بھی یہ کہا ہے کہ عمل ہی کی خاطر وجود رکھتی ہے جو کچھ اس نے کہا وہ یہ تھا کہ فعلیت عمل و توفی کا ایک حصہ جس کی وجہ سے ہم فوری اور غیر علمی نتائج تک پہنچتے ہیں جو ترمیم کے ڈیوے ان الزامات میں کرتا ہے وہ دلچسپ ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان الزامات کی اہمیت سے واقف ہے مانٹیکو نے ڈیوے کے جوابات اور اپنی تنقیدات، دونوں کو شایع کر دیا اور یہ بتلایا کہ وہ ان الزامات کو عام نتیجہ کے متعلق صحیح سمجھتا ہے، لیکن جہاں تک کہ ڈیوے کی الائنیت کا تعلق ہے وہ ڈیوے کے مستثنیات کو تسلیم کرتا ہے۔

۳۴۸ گو علم میں فعلیت موجود ہے تاہم ایسا ان بنیادی اختلافات پر زور دینے میں بیشک حق بجانب ہے جن کو نتیجہ نے تسلیم نہیں کیا ہے اور جو

۱۔ پرنسپل آئیوٹا، (The Idealistic Reaction against Science) رسائل کے خلاف۔

نصرتی رول۔ انگریزی ترجمہ ان گنس ساک کا سکل صفحہ ۱۸۵ (میکلن بند کو لٹیا)۔

۲۔ دیکھو ڈیوے بی۔ مانٹیکو کی کتاب (The Ways of Knowing) (طرق علم) صفحہ ۱۵۷

۳۔ مابعدہ (نوٹ)۔

باب

”عملی یا وقوفی عمل“ و ”ذہنی عمل“ اور ”عملی فعلیت“ میں پائے جاتے ہیں۔ فعلیت کی پہلی قسم میں ہماری مخالفت ایک ایسی شے سے ہوتی ہے جو ایک مستقل و غیر محتاج حقیقت رکھتی ہے اور جو ہماری اذروں کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتی۔ ہماری فعلیت بھی حقیقت کے اجزائے عالم میں سے ایک اجزائی ہوگی لیکن صرف وہی ایک جز نہیں۔ تمام فعلیتوں کو ”عملی فعلیت“ میں تحویل کرنا جہاں ہم اس شے کی تعمیر کرتے ہیں جس کی ہمیں ضرورت ہوتی ہے، مخالفت کے اس اخص کو نظر انداز کرنا ہے جو ہمیں وقوفی عمل میں ملتا ہے۔ نتیجتاً جو کورانہ اور حکمانہ طریقے سے حیات ذہنی کی حیاتیاتی ہدایت و معنی کو تسلیم کر لیتی ہے، جب انتخاب فطری کے مفروضہ سابقہ یعنی خارجی طبیعی نظام کا انکار کرتی ہے تو خود اپنے اصول موضوعہ کی تکذیب پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ (صفحہ ۱۸)۔ اس میں شک نہیں کہ نتیجہ کو اپنے اس فعل سے انکار ہے۔ لیکن اگر وہ ایک مستقل و غیر محتاج حقیقی خارجی طبیعی نظام کو تسلیم کر لیں تو پھر انہیں دنیا کی تعمیر نو کے عدم امکان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ہم دنیا کی صورت ایک حد تک ترتیم کر سکتے ہیں۔ بالآخر ہمیں اس کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے۔ اضافات کے خارجی نمونے میں ہم ہرگز تغیر نہیں پیدا کر سکتے۔ مثلاً اگر ہم بارے کو مقیاس الحرارت میں حرارت کے بڑھنے پر چڑھتا دیکھیں، تو ہم خیال کی حد تک جو ترتیم کرنا چاہیں کر سکتے ہیں، مثلاً ہم خیال کر سکتے ہیں کہ ان دو میں سے ایک تو بڑھ رہا ہے دوسرا نہیں یا ایک بڑھ رہا ہے اور دوسرا کم ہو رہا ہے۔ یہ صرف واقعات کی ذہنی اضافتوں ہی کو بدل دینا ہے۔ خارجی طبیعی اضافات وہی رہتی ہیں۔ لیکن عملی فعلیت کی اس طرح تحدید نہیں ہوتی۔ یہ اشیاء کی طبیعی ساخت میں ترتیم کرتی ہے۔ لہذا گو ہم ڈیوے کے بیان کو تسلیم کر لیں اور یہ مانیں کہ فعلیت علم میں موجود ہوتی ہے پھر بھی ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ عملی فعلیت نہیں۔ عملی فعلیت بے مثالی ہوتی ہے۔ اور کسی شے کی علمی اضافت عملی اضافت کی تابع ہرگز نہیں کی جاسکتی۔

ب

۳ نتیجیت کے نظریہ علم پر تنقید

نتیجیت کے کسی حصے پر اس قدر سخت تنقید نہیں ہوئی ہے جس قدر کہ اس کے نظریہ صداقت پر۔ جب جنس نے اس کو ابتدا میں پیش کیا تو اس کے خلاف احتجاج کا ایک طوفان اٹھا۔ تصویر یہ اور حقیقیہ نے اس پر اعتراضات کی بوچھاڑ کرنے میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کی

(۱) جنس کے نظریہ صداقت پر مور کی تنقید: جی۔ ای۔ مور نے اپنی کتاب (Philosophical Studies) (فلسفہ مضامین) میں اپنا وہ مضمون شائع کیا ہے جس کا عنوان ”جنس کی نتیجیت“ ہے جس میں اس نے جنس کے نظریہ صداقت پر سخت تنقید کی ہے۔ جنس کے تین اساسی دعوے ہیں (۱) صداقت افادیت سے مربوط ہے (۲) صداقت کسی معنی میں ”تغیر پذیر“ ہے اور (۳) صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں۔

مور پہلے دعوے کی تحلیل چار فرید دعووں میں کرتا ہے: (۱) ہم اپنے تمام صحیح تصورات کی تصدیق کر سکتے ہیں، (۲) ہمارے وہ تمام تصورات جن کی ہم تصدیق کر سکتے ہیں صحیح ہوتے ہیں (۳) ہمارے سارے صحیح تصورات فائدہ بخش تصورات ہوتے ہیں (۴) ہمارے سارے تصورات جو فائدہ بخش ہیں صحیح بھی ہیں۔ مور اب ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جو پہلے دعوے کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً ہم اکثر اس یقین کی تصدیق نہیں کر سکتے کہ ہم نے خط میں کچھ لکھا ہے گویہ یقین صحیح کیوں نہ ہو، کیونکہ بہت سارے خطوط ضائع کر دیے جاتے ہیں۔ مور یقین کو ایسے بہت سارے تصورات سے سابقہ پڑتا ہے جن کی وہ تصدیق نہیں کر سکتے کیونکہ ضروری حوالے مفقود

باب

ہوتے ہیں۔ مہمور دوسرے دعوے کو ماننے تیار ہے، لیکن تیسرے پر مخالفت
 مثالیں دے کر تھک کرتا ہے۔ مثلاً بہت سارے صحیح تصورات، حتیٰ کہ ایسے
 تصورات بھی جیسے ۲+۲=۴، صرف بعض موقعوں پر مفید ہوتے ہیں۔ لیکن یہ
 اس وقت بھی صحیح ہوتے ہیں جب یہ سید راہ و سزا کم ہوتے ہیں۔ انسان اپنی
 غلطیوں پر جہار ہوتا ہے جب اس کے لیے ایسا کرنا مفید نہیں ہوتا، گو اس کی
 غلطیاں واقعی ہوتی ہیں۔ اس کا اگر یہ جواب دیا جائے کہ ہر صحیح تصور کم از کم
 ایک مرتبہ مفید ہوتا ہے، تو مہمور ایسے تصورات کی مثالیں پیش کرتا ہے جو
 ایک ہی مرتبہ فہرہ پذیر ہوتے ہیں اور پھر بھی مفید نہیں ہوتے۔ مثلاً گنجے کے کسی
 پتے پر کے نشانات کا گنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا تاہم اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ
 ہم ان کی تعداد سے واقف ہو جاتے ہیں۔ ہمارا ذہن ہمیشہ ایسی جزئیات کو نوٹ
 کرتا جاتا ہے جن کا ہم کبھی استعمال نہیں کر سکتے۔ چوتھے دعوے کو لے کر کہہ رہے
 تمام فائدہ بخش تصورات صحیح ہوتے ہیں، مہمور ان دروغ بانیوں کی مثال
 پیش کرتا ہے جو زمانہ جنگ میں صحیح ہوتی ہیں لیکن جو درحقیقت صحیح نہیں۔
 غلط تصورات اور کاذب اختراعات بحیثیت مجموعی اور بالآخر بہت مفید
 ہوتے ہیں۔

اس کے بعد مہمور اپنی توجہ اس عام قضیے کی طرف منطقت کرتا ہے کہ
 صداقت قابلِ تغیر ہے اور اس کی توجیہ اس طرح کرتا ہے کہ تصور ایک
 وقت میں صحیح ہوتا ہے اور دوسرے وقت غلط۔ کیا یہ ممکن ہے؟ مہمور
 کہتا ہے کہ نہیں، یہ ایک بدیہی چیز ہے کہ اگر کوئی تصور ایک مرتبہ صحیح ہو تو ہمیشہ
 صحیح ہوگا۔ اگر یہ بات صحیح ہے کہ میں اس کمرے میں ہوں، اور اگر ہم اس
 سے یہ مراد لیں کہ ”میرا اس کمرے میں ہونا اس مخصوص وقت سے تعلق رکھتا ہے“
 تو مجھے یہ ایک بدیہی امر معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس تعلق کو زمانہ ماضی میں
 سوچا تھا اس نے صحیح طور پر فکر کی تھی اور جو بھی اس کو آئندہ سوچے گا وہ صحیح
 طور پر فکر کرے گا۔ (صفحہ ۱۳۸) یہ کم از کم ایک ایسے بنیادی معنی ہیں جن کی رو سے
 صداقت قابلِ تغیر نہیں۔

۳۰۴

ب۔ جمیس کے اس دعوے کے متعلق کہ ہماری صداقتیں انسان کی بنائی ہوئی ہیں متور کہتا ہے کہ اس سے نہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ ہم اپنے تیقنات کو گھڑتے ہیں بلکہ یہ بھی کہ ہم انھیں صحیح یا غلط بناتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے تیقنات گھڑتے ہیں۔ لیکن کیا ہم انھیں صحیح بھی بناتے ہیں؟ ان میں سے بعض کو ہم صحیح بنا سکتے ہیں، یعنی ان تیقنات کو جن کا تعلق ان اعمال سے ہوتا ہے جو ہمارے حیطہ امکان یا قدرت میں ہیں۔ مثلاً اگر کسی کو یہ یقین ہے کہ فلاں شخص کچھ کرے گا، جیسے، ایک کتاب لکھے گا، اگر وہ لکھ لے تو اس نے اپنے دوست کے یقین کو صحیح بنایا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اپنے تمام تیقنات کو صحیح بناتے ہیں اس قسم کی بیہودگیوں میں مبتلا کرے گا کہ گویا انقلاب فرانس میں ہمارا ہاتھ تھا، یا ابراہم مصری کی تعمیر میں، یا کوہ آپس کی تخلیق میں۔ ہم ان چیزوں کی حقیقت پر یقین کرتے ہیں لیکن ہم ان تیقنات کو صحیح نہیں بناتے۔

(ب) جمیس کے نظریہ صداقت پر اس کی تنقید:-
 اس اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان خطا و صداقت (Error and truth) تھا اور جو ہیٹلنگس کی انسیکلو پیڈیا آف ریجن اینڈ ایٹھکس میں شائع ہوا، نتیجیت کے نظریہ صداقت میں ایک دلچسپ مشکل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس نظریے کے صحیح ہونے کے لیے ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ تصور ابتدا سے لے کر اس وقت تک جب کہ علمی نتائج سے اس کی تصدیق ہوتی ہے وہی ایک سچی رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے اکثر ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ کسی تصور کے کامل نتائج پیدا ہونے کے لیے کافی عرصہ لگتا ہے۔ یہ چیز سائنسوں کے تصورات کے متعلق خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے۔ مکان اور تجاذب کے متعلق نیوٹن کے تصورات اب بھی زیر تصدیق ہیں کیونکہ انسانی کے نظریات اضافیت کے سلسلے میں ان پر اعتبارات ہو رہے ہیں۔ ان اعتبارات کے نتائج کو نیوٹن کے تصور کے نتائج کا ایک حصہ قرار دینا چاہیے

ہم اس افتراض کی کس طرح تصدیق کر سکتے ہیں کہ نیوٹن کے مکان کا تصور وہی ہے جو انشائے تصور نیوٹنی مکان کے متعلق ہے؟ کوئی شخص اپنی ذات میں یا کسی وقت میں کل اور آج کے اپنے اور دوسرے شخص کے نیوٹن اور بعد میں آنے والے محققین فطرت کے ارجحوں نے اپنے یقین کے مطابق نیوٹن کے تصورات کا امتحان کیا ہے تصورات، معنی اور توقعات کی عینیت کا تجربہ نہیں کر سکتا۔ لہذا انہر خصوص حالت میں ہم شبہہ کر سکتے ہیں کہ آیا جس تصور کی کل تشکیل ہوئی تھی وہ آج بھی وہی معنی رکھتا ہے جس کی اب تحقیق ہو رہی ہے، آیا دو آدمی ایک مفروضے سے، جس کی تحقیق کی وہ کوشش کر رہے ہیں، وہی معنی مراد لیتے ہیں وہاں جہاں، (رائس) لیکن اس کا صحیح ہونا ضروری ہے ورنہ تمام نتیجیت کا نظریہ بے معنی ہو جائے گا۔ تاہم یہ اگر صحیح ہو تو اس سے ایک ایسی صداقت کی تشکیل ہوتی ہے جو نتائج و عواقب کے ساتھ عینیت میں ایک نہیں۔ کوئی شخص ایسی صداقت کی تحقیق نہیں کر سکتا، اور اگر یہ صحیح ہو، جیسا کہ اس کو صحیح ہونا ہی چاہیے تاکہ نتیجیت کے نظریہ صداقت کو صحیح مانا جائے، تو پھر اس کی صحیح ہونے کی وجہ نتائج کے علاوہ کوئی اور شے ہوگی۔ لہذا نتیجیت کے نظریہ صداقت کے بیان ہی میں ایک ایسا مفروضہ شامل ہے جس کی صداقت کا تعین اس نظریے سے نہیں ہو سکتا۔ اس نظریے کی بنیاد وہ مفروضہ ہے جس کی صداقت نتیجیت کی رو سے وہ نہیں جو صداقت کو ہونا چاہیے۔

(اج) پس مبنی اور ماضی پر اتر کر نئے والے تصدیقات :-
 لو جائے نتیجیت پر یہ الزام عائد کرتا ہے کہ یہ پس مبنی کو ناممکن بناتی ہے۔
 وہ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ کیوں پس مبنی ”نتیجیت کے نظریہ صداقت کی گویا سندھیلا“ ہے، تین دلائل پیش کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہاں ان دلائل کو بیان کیا جائے، لیکن پس مبنی کے امکان کا یہاں جو انکار کیا جا رہا ہے اس کو فہم عام کے لیے ایک ”عجیب و غریب ابتعاد“ کہنے میں لو جائے

بیشک صحیح ہے۔ لو جائے کو پس مبنی میں اس فرد کے نقطہ نظر سے خاص طور پر دلچسپی ہے جس کا حافظہ ماضی کے علم کا سرچشمہ ہے، لیکن وہ تجربی علم کے مدد نہ محتاج، کا بھی ذکر کرتا ہے جو ایک گزشتہ حادثے کے متعلق (جو فرد کے شخصی تجربے سے باہر ہوتا ہے) پس میں حکم رکھانے کے لیے صحیح اساتذہ فراہم کرتے ہیں۔ لو جائے کا استدلال یہ ہے کہ نتیجہ کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ماضی کے متعلق علم (خاص عدد کے اندر) مستقبل کی پیشین گوئی کے مساوی ہے؛ لیکن جیسا کہ مہیوم نے صحیح طور پر بتلایا ہے، یہ ایسا یقین ہے جو جو کسی تجربی تصدیق کے قابل نہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ لو جائے نے نتیجہ کے نظریہ صداقت کی رو سے ایک نہایت اہم سخت پیدا کیا ہے۔ لیکن وہ جیس کے اس صریح و واضح بیان کا لحاظ نہیں کرتا کہ روئے تجربیات پس میں احکام کی طرف رہبری کرتے ہیں جو فعل ماضی کا استعمال کرتے ہیں اور جو کچھ یہ احکام یا تصدیقات بیان کرتے ہیں وہ صحیح تھے گو گزشتہ زمانے کے کسی مفکر کی اس بات تک رہبری نہیں کی گئی تھی۔ تھوڑی دور آگے چل کر جس کہتا ہے: ”ایک باقوی بہتر صداقت کا یہ غلطی تعقل، جس کا بعد میں استحکام عمل میں آنے والا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ کسی روز اس کا استحکام بالکلیہ عمل میں آئے، اور جو گزشتہ کے متعلق قانون وضع کرنے کی قوت رکھتا ہے، تمام تحقیقی تعلقات کی طرح حقیقی واقعے اور مستقبل کی طرف متوجہ ہوتا ہے،“ لو جائے کی تنقید خصوصیت کے ساتھ دیوے کی آلا تیت پر مبنی، تاہم اس تنقید کی روشنی میں ہم جیس کے ان بیانات کے متعلق کیا رائے قائم کریں؟ کیا جیس کا نظریہ صداقت ماضی پر اثر کرنے والے احکام کو ممکن ثابت کرتا ہے اور اس کے برخلاف دیوے کے نظریے سے یہ ممکن نہیں؟ کیا جیس کو ہم عام کے ساتھ وفا شکاری کے خیال نے تو اس بات کے سمجھنے پر مجبور نہیں کیا

باب جو درحقیقت نظریہ تنجیث کے خلاف ہے، میری رائے میں ثانی الذکر صورت ہی صحیح ہے۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کا لگانا اس تصور کے مطابق نہیں جس کی رو سے صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو کسی تصور سے مستقبل میں پیدا ہوتے ہیں۔

تاہم کس کو اس امر سے انکار ہو سکتا ہے کہ سائنٹفک احکام اس معنی میں ماضی پر اثر کرنے والے ہوتے ہیں کہ یہ ان انفرادی مثالوں کے متعلق صحیح ہوتے ہیں جو انسانی دریافت سے بہت قبل موجود تھیں، کون شک کر سکتا ہے کہ زمین اس روز بھی آفتاب کے اطراف گردش کر رہی تھی جب کہ کہا جاتا ہے کہ جو شوائے آفتاب کو ساکن کر دیا تھا، گو یہ واقعہ کونپنکس کے اس اکتشاف کے صد ہا سال قبل ظہور پذیر ہوا کہ آفتاب نظام شمسی کے مرکز میں ہے، کون شک کر سکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ ”سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کرتا تھا“ ایک صحیح قول تھا جب سقراط زندہ تھا اور اس نے زہر کا پیالا پیا تھا، گو کہ ہاروے کے دوران خون کا اکتشاف مسیح سے قبل نہ ہوا تھا، لیکن اگر صداقت کی تشکیل ان نتائج سے ہوتی ہے جو تصور کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں، تو کوئی حکم کسی مفکر کے اس تک پہنچنے کے پہلے کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ مارٹن کہتا ہے کہ یہ پیشین گوئیاں صحیح ہوتی ہوتیں اگر مناسب طبیعی شرائط کا وجود ہوتا اور کوئی مشاہدہ کرنے والا بھی ہوتا۔ لیکن سقراط کے معاملے میں یہ دونوں ضروریات پوری ہوئی ہیں۔ یقیناً فلاطون کو ایک قابل مشاہدہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ تاہم اس کو یہ معلوم نہ تھا کہ سقراط کا خون اس کے جسم میں گردش کر رہا تھا۔ فلاطون نے سقراط کے جسم پر زہر کے اثرات کے متعلق جو بات کہی ہے کہ سقراط اس وقت تک چلتا رہا جب تک کہ اس کے پیرین ہو گئے، پھر وہ بیٹھ گیا، اس سے ہمیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوران خون ہی کی وجہ سے زہر اس کے جسم میں سرایت کر گیا۔ لیکن فلاطون اور دوسرے لوگ جو سقراط کی موت کے وقت موجود تھے اس امر سے واقف نہ تھے۔ تاہم یہ چیز اس وقت

صحیح ضرورتھی، ان نتائج کے قبل ہی صحیح تھی جن کے ذریعے ہمارے اپنے باب اس نظریے کو ثابت کرتا تھا کہ خون انسان کے جسم میں گردش کرتا ہے۔ لہذا ایسے نظریے کی صداقت کو ان نتائج یا اثرات کے ساتھ ایک نہیں کیا جاسکتا جو تصور سے پیدا ہوتے ہیں یا بالفاظ جیس ان کی تصدیق و ثبوت سے متحد نہیں کیا جاسکتا۔ ماضی پر اثر کرنے والے احکام کی ایسی زبردست شہادت موجود ہے کہ صرف یہی نتیجیت کے نظریہ صداقت کی ابطال کے لیے کافی ہیں۔

۴۔ اقدار کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں شمار کرنا

ہالنگ نے اپنے استادانہ مضمون میں جس کا عنوان The Illicit Naturalizing of Religion (مذہب کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کرنا) ہے اس اہلی سقم کو بتلایا ہے جو مذہبی اقدار و یقینات کی نتیجیتی وجہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا استدلال تمام ماورائی اقدار یعنی فن، سائنس، اخلاق و نیز مذہبی اقدار کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے نتیجیت اپنے حیاتیاتی نظریہ علم کی وجہ سے فوق الدنیا اقدار کے وجود ہی کے انکار پر مجبور ہے۔ فرض کرو کہ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ افراد انسانی کی ایک حیاتیاتی ساخت ہے جس میں وہ حیوانات کے شریک ہیں۔ فرض کرو کہ یہ بھی تسلیم کر لیا گیا کہ انسان اپنے حیاتیاتی تعامل میں دوسرے حیوانات سے اس قدر زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے کہ وہ تمدن کو اور ان تمام اقدار کو خلق کرنے کے قابل ہے جو اعلیٰ ترین تمدن کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ یہ امر بھی تسلیم ہے کہ ہمارے تمدنی اقدار صد ہا سال کے حیاتیاتی و اجتماعی ارتقاء کا نتیجہ ہیں اور اس حد تک زمین سے تعلق رکھتے ہیں

اور نہ کی نثر اور ہیں۔ تاہم کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض انسانی ہیں باج اور بالکل انسانی کے بنائے ہوئے ہیں؟ کسی طرح نہیں۔ اب بھی اس امر کا امکان باقی رہتا ہے کہ کسی ماورائی روحانی ہستی کو اس عمل تاریخ سے اس قدر جوڑی ہو کہ اس نے اس کو ان اقدار کے تحقق کے لیے استعمال کیا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ اعلیٰ تمدنی اقدار اپنی ماہیت میں بالکل حیاتیاتی ہیں؟ کون جانتا ہے کہ ان اقدار کی عزت غیر حیاتیاتی موجودات کے نزدیک نہیں؟ تاہم یقینیت اپنے نظریے کی رو سے ایسی چیز کہنے پر مجبور ہے جس کو وہ ثابت نہیں کر سکتی۔ وہ ماورائی اقدار کے وجود کا استحکام نہ طور پر انکار کرتی ہے۔ وہ قیمت کی دنیا کو زمین اور اس کے مخلوقات تک محدود کرتی ہے۔ وہ کسی ایسی حقیقت سے واقف نہیں جو انسان سے اجنبی ہو اور غیر انسانی ہو۔ اس کا اعلیٰ ترین قاطع غور یہ انسانی معنی میں وجود اجتماعی ہے۔ ہم یہاں پرستی کے اُنیمو مرکزی حالت والے مغالطے کا خیال رکھ کر کہہ سکتے ہیں کہ یقینیت اجتماع مرکزی حالت ہے۔ یہ استدلال کرتی ہے کہ ماورائی اقدار کا وجود نہیں۔ ہم بحیثیت انسان ہونے کے جانتے ہیں کہ ہم اس نظام اجتماعی کا ایک حصہ ہیں جو کہ ارض کے کروڑوں سال کے حیاتیاتی و تمدنی ارتقاء کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا ہمارے سارے اقدار بالکل اسی عمل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ واقعہ کہ ان اقدار کو ہم نے بالکل اسی عمل میں حاصل کیا ہے اس امر کا ثبوت نہیں کہ یہ اس عمل کی حیاتیاتی و اجتماعی ماہیت میں حصہ رکھتے ہیں۔ یہ کہنا کہ یہ اس میں حصہ رکھتے ہیں ان کو ناجائز طور پر عالم فطرت میں داخل کر دینا ہے۔ یہ خیالی نتیجہ ہے ہمارے اجتماعی مرکزی حالت کا۔ تصوریت کی یہ رائے کہ سارا ارتقائی عمل اسی حد تک معنی رکھتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاقی اور روحانی شخصیتوں کی تخلیق میں اور ان کو ساری کائنات کی بننے والی اخلاقی و روحانی ہستیوں کے ساتھ متحد کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ یہ رائے بیشک پسندیدہ نظر آتی ہے اگر ہم اپنے تفکر میں اجتماعی مرکزی حالت سے محدود نہ جانے پر راضی نہ ہوں بحیثیت فلسفہ یقینیت کے۔ اسی سلسلہ کو چھ بیٹے کے افکار اہتمام کر کے

ہم یوں ادا کر سکتے ہیں کہ نتیجیت ہر چیز کو بالکل انسانی قرار دینے پر اصرار کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ غیر انسانی حقایق کا وجود پایا جاتا ہے اور وہ افراد انسانی کے ساتھ تعلق قائم کرتے ہیں اور ربط رکھتے ہیں۔ یہیں کبھی اس امر کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ انسانی درجے کے ادھر حقیقت کا ایک اور درجہ ہو سکتا ہے جو انسانی درجے کو معنی بخشتا ہے۔

نتیجیت کی غیر علمیت

آخر میں یہ چیز نہایت مستبعد معلوم ہوگی کہ باوجود علمیت پر اس قدر اصرار کے نتیجیت ایک عمیق معنی میں غیر علمی ہے۔ سامعی انسانی کو ان چیزوں کے حصول کی حد تک محدود کرنے کی وجہ سے جو حیاتیاتی و اجتماعی ارتقائی عمل سے تعلق رکھتی ہیں وہ زندگی کی ایک عمیق و منطقی محبت و شفقت کو منقطع کر دیتی ہے۔ اگر یہ فلسفہ صحیح ہے تو پھر اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ دنیا نے اپنے بہت مدد سے اصرار و اظہار کو دھوکا دیا جن کی نگاہوں میں تقدار کی دنیا جو اس ارضی حدود سے ماوراء ہے ایک ازلی حقیقت رکھتی تھی۔ انھوں نے دنیا کی طرف سے منہ پھیر لیا اور ایک ایسے شہر کی تلاش کی جس کا صانع و خالق خدا ہے۔ اور وہ ہم سے کہتے ہیں کہ انھوں نے اس کو پایا اور ہم ان کی محنت سیرت سے یہ یاتے ہیں کہ اس اکتشاف نے ان کی قوتوں کو بہت زیادہ بڑھا دیا اور ساتھ ساتھ اس سے انھیں ایک باطنی اطمینان و خارجی سکون نصیب ہوا۔ کیا یہ دھوکے میں تھے؟ کیا دنیا نے اپنے اولیاء و حکماء کو فریب میں مبتلا کیا تھا؟ کیا حقیقت میں اُم المسائل کا حل کرنا ناممکن ہے۔ کیا یہ ناممکن ہے کہ حیات کے انتہائی معنی کے متعلق بصیرت حاصل کی جائے؟ کیا ہم سمریت کی تمنا کو ایک کمزوری قرار دینا چاہیے اور اس کو اپنے

باب

۳۱۵

سینے سے اکھڑ کر کھینک دینا چاہیے؟ اس صورت میں ہمارے سارے سامع کا انتہائی محرک ہی غائب ہو جائے گا۔ وہ اساسی اصول موضوعہ جس پر سارے تفلسف کی میناد قائم ہے باطل ہو جائے گا؟ اور بالآخر تجریت کو اصول کڈ اسپنگلر کے ساتھ اتفاق کرنا پڑے گا کہ موجودہ اور آئندہ زمانے کے ایک حقیقی فلسفے کا امکان ہی زیر بحث ہے، اور بہتر ہو گا کہ ہم بلا دستبردار کے متوطن ہو جائیں یا انجینیر بن جائیں یا کسی ایسی چیز میں لگ جائیں جو صحیح اور حقیقی ہو بہ نسبت اس کے کہ پھر انجینر خفک و قدیم مسائل پر اس ہمارے سے غور کرنے لگیں کہ یہ فلسفیا نہ فکر کی ایک جدید موج ہیں، نتیجتاً کی ادبیات میں اس امر کی حقیقی شہادت موجود ہے کہ عملی فعلیتیں اور معاشری اصلاحات ہی نہایت اہم سمجھی گئی ہیں لیکن جب یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے تو فلسفہ کی جڑیں خشک ہونے لگتی ہیں۔ مانتھیو فلسفے کے طلباء کے ایک جدید طبقے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو فلسفے کے کلاکل ادب کو پڑھتا ہے لیکن چونکہ اس کے سمجھنے کے لیے اس کے ہاں نہ علم متواس ہے اور نہ ذکاوت لہذا نہایت جین و آرام کے ساتھ نتیجتاً کی طرف پلٹ جاتا ہے اگر سوائے انسانی اغراض و تیشقات کے کوئی خارجی حقیقت نہ ہو تو بھر فلسفے کے روایتی مسائل پر سر ہٹوڑنا بالکل بغیر ضروری نظر آتا ہے۔ اس طرح کوتاہ نظر جالموں کو ترغیب ہوگی کہ وہ اپنی نا اہلیت کو یہ کہہ کر پردے میں چھپائیں کہ جو گتھیاں ان سے حل نہ ہو سکیں وہ دراصل غیر حقیقی، فرمودہ، اجدلیاتی، باریکیاں تھیں جن میں ایک عملی شخص اس عملی زمانے میں مگر نہ اپنے آپ کو منبلا نہیں کر سکتا اس نو مٹری کی طرح جس کا قصہ شہور ہے اگر وہیں انکو زندگی نہیں تو ہم یہ کہہ کر اپنی عزت بچاتے ہیں کہ انکو رکھنے ہیں جس حد تک کہ نتیجتاً کی یہ توجیہ اور اس کا یہ استعمال ہو سکتا ہے وہ عمیق ترین معنی کے لحاظ سے غیر عملی اور فلسفے کی طرف یہ پہلو بغیر فلسفے کو تباہ کرنے کے عام طور پر اختیار نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ ایضاً کتاب محوہ بالا صفحہ ۱۶۷۔ اوپر کے بند میں اسپنگلر کا جو اقتباس دیا گیا ہے وہ میری کتاب Anthology of Recent Philosophy سے لیا گیا ہے صفحہ ۲۲۰ دیکھو نیچے جو بحث اسپنگلر

پس لگتی ہے۔ ص۔

حصہ پنجم

دیگر اقسام

(۱) باب

اقسام فلسفہ جو زیادہ تر تصوراتی ہیں

اتصوریات جدید

۳۱۹

حصہ دوم باب اول میں ہم عصر تصورات کا اصطفا کرتے وقت بنی ڈیٹو کروچے اور کیو وائی جینٹلی کی تصورات کا ذکر ہوا تھا جو اٹلی میں رائج ہے۔ بوسانکوٹ اور دوسروں نے اس کو تصورات جدید کہا ہے اور چونکہ یہ تصورات کی دوسری صورتوں سے کسی قدر علیحدہ ہے۔ اور حصہ دوم میں اس پر علا کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی، لہذا اس کا مختصر خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

تصورات جدید کی تکمیل بیگلی اساس پر ہوئی ہے اور بیگلیت جدید کی دوسری صورتوں کی طرح یہ کئی متفرون کے اساسی اصول اور استدلال کے بنیادی بدلیاتی طریقے کو قبول کرتی ہے۔ لیکن کروچے بتلاتا ہے کہ بیگلی کے طریقہ بدلیاتی کا استعمال ناقص ہے کیونکہ وہ اس اختلاف و فرق کو نظر انداز کرتا ہے جو ان موجودات کی درمیانی اضافت میں جو ایک دوسرے سے محض جدا ہیں اور ان موجودات کی اضافت میں جو اپنی باطنی ماہیت کے

بَاب الحاظ سے حقیقی طور پر متضاد ہیں پایا جاتا ہے۔ کئی مقرون کی ایک قسم تو افساد کی وحدت ہے اور دوسری قسم تمیز و متباہن موجودات کی وحدت ہے۔ مثلاً تخیل و عقل اس وحدت تخیل کی تشکیل کرتے ہیں جو فن اور شاعری میں استعمال ہوتی ہے، تاہم یہ وحدت فن اور شاعری پر مشتمل ہوتی ہے لہذا یہ اعلیٰ درجے کی کلی مقرون ہے۔ اس طرح اس کلی مقرون کی حالت میں جو تمیز و متباہن موجودات کی ترکیب سے تشکیل پاتی ہے کلیت مقرون کے درجے ہوتے ہیں اور متباہن موجودات نسبتاً مستقل و غیر محتاج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات ان کلیات مقرون کے متعلق صحیح نہیں جو افساد کی وحدت میں۔ یہاں دونوں افساد تجریدات ہیں اور ان میں سے کسی کی حقیقت جدا نہیں ہوتی جیسی کہ متباہن تمیز موجودات کی ہوتی ہے۔ چونکہ تخیل نے اس بنیادی فرق کو نہیں بھانا اسی لیے وہ روح و فطرت میں ایک ناجائز فرق قائم کر تا ہے۔ اس کو وہ اپنے ہمہ عقلیت، اور حقیقت و عقلیت کے اتحاد سے کبھی دور نہ کر سکا۔ روح فطرت کے بدمقابل نہیں بلکہ فطرت روح میں شامل ہے۔

لہذا تصوریت جدید ایک ماورائی وجود مطلق کے تصور کو حقیقت کے ایک ماورائی دائرے کو جو عالم ظہور کے بالکل مخالف و متضاد ہے ترک کر دیتی ہے۔ وجود مطلق ایک روح ساری ہے جو تاریخ عالم میں مصروف کار ہے فعلیت ذہنی کی دو صورتیں اس روح کی معرفت کی طرف رہبری کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو فعلیت نظری ہے جو فن اور فلسفہ پیدا کرتی ہے۔ وہ ہیں جمال و صداقت (بحیثیت اساسی اقدار) عطا کرتی ہے۔ دوسری فعلیت عملی ہے جو محاشیات و اخلاقیات پیدا کرتی ہے۔ اس کے اساسی اقدار افادیت و خیر ہیں۔ یہ چار اقدار کلیات مقرون ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ساری روح اپنی کسی نہ کسی حیثیت کے اعتبار سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہ افساد محض تجریدات نہیں۔ ہر ایک جدا تمیز و مستقل وجود ہے اور ان چاروں کی وحدت سے اس اعلیٰ کلی مقرون کی

تفکیک ہوتی ہے جو روح مطلق کہلاتی ہے۔ تاہم ان چاروں ممیزات قرار یا باب
کلیات مقرون میں سے ہر ایک خود اخذاد کی ایک وحدت ہے۔
جمالی جن و قبح کی وحدت ہے جس میں قبح مغلوب ہو گیا ہے۔ صداقت
صداقت و کذب کی وحدت ہے جس میں کذب مغلوب ہو گیا ہے۔
خیر اخلاقی خیر و شر کی وحدت ہے جس میں شر کمال سیرت سے مغلوب
ہو گیا ہے۔ افادیت افادہ و ضرر کی وحدت ہے جس میں افادیت ضرر پر
غالب آگئی ہے۔

لہذا کروچے نے جو تصویریت جدید کی توجیہ کی ہے اس کے
دو بنیادی اور اصلی دعوے ہیں: (۱) فلسفیانہ علوم میں جمالیات یا فلسفین مرکزی
اہمیت رکھتا ہے (۲) روح مطلق ساری دوغلی عمل یا فعلیت ہے اور ۳۲۱
اورائی و کامل و سکونی عقل نہیں۔ ان دو اساسی مسائل کو تفکیک دینے میں
کروچے پہل سے بھی زیادہ مذہب کو فلسفے کی تحت رکھتا ہے۔ فلسفہ جیس
صداقت کو خالص منطقی و عقلی صورت میں عطا کرتا ہے اور اس کے بخلاف
مذہب روح مطلق کا دراصل ایک ترکیبی و علامی استحصال ہے لہذا بالآخر
مذہب تمدن کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ فلسفے کے لیے جگہ خالی کر دے گا۔
کروچے کا فلسفہ روح مطلق یا کل حقیقت کو ایک کلی مقرون
قرار دیتا ہے جو چار ممیزات و مقبول کلیات مقرون سے مرکب ہے، فقط ممیزات
بنتان کو ان ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جن کی توضیح اوپر کی گئی۔
اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ پانچوں کلیات مقرون مادی طور پر حقیقی
کیسے ہو سکتے ہیں۔ گیووانی جنتیلے روح مطلق اور چاروں اقدار کے
امتیاز پر حملہ کرتے ہوئے اس امر سے انکار کرتا ہے کہ نظری و عملی فعلیتیں
در اصل ایک ہی فعلیت کی مختلف اقسام ہیں۔ یہ محض انسانی طور پر
مختلف ہیں نظری فعلیت کے نقطہ نظر سے دنیا بنی بنائی ہے، لیکن
عملی فعلیت کے نقطہ نظر سے دنیا کو ابھی بننا ہے۔ اسی لیے اس مفکر
کے فلسفے کو ”فعلی تصویریت“ کہا جاتا ہے۔ وہ روح یا ذہن کو فعل محض

باب کہتا ہے۔ جیسا کہ انجیلو کرسی نے کہا ہے: "جینٹیلے کی تصویریت محض اس لیے فعلی تصویریت کہلاتی ہے کہ وہ اسی ایک ابتدائی حقیقی تفکری فعلیت سے شروع کرتی ہے اور ہر چیز کی توجیہ اس طرح کرتی ہے کہ گویا وہ اس حرکت سے پیدا ہوئی ہے جو حقیقی تفکر سے شروع ہو کر تجریدی فکر کی طرف جاتی ہے، "تین جینٹیلے" آگے چل کر یہ بتلاتا ہے کہ یہ تفکری فعلیت کسی تجربی ذات یا انما کی فعلیت نہیں بلکہ ایک ساری و داخلی انما یا روح کی۔ اس طرح روح کی ابتدا بحیثیت موضوعی فعلیت کے ہوتی ہے جس میں تفکری فعلیت روح کا کل حصہ ہے۔ لیکن وہ دوسری ارواح کے ساتھ اپنی وحدت اور خارجی تحدیدات سے اپنی آزادی کا اکتشاف کرتی ہے۔ اور روح تحوں کا ایک عمل مسلسل ہے، لہذا یہ عین تاریخ ہے۔ صرف روح شاعر بالذات ہوتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور اپنی فطرت سے واقف ہوتی ہے۔ روح کا یہ علم ذات فلسفہ ہے۔ اس طرح فعلی تصویریت، "ذہن انسانی کی آزادی و اہمیت کا ایک برترین ثبوت ہے، کیونکہ اس طریقے سے انسان بحیثیت روح اپنی دنیا آپ ہوتا ہے اور انسان کے مادر اکوئی دنیا نہیں،" (کرسی) "تاریخیں پر یہ امر واضح ہو گا کہ جینٹیلے کے اس بنیادی خیال میں اور اس اجتماعی تصویریت میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے جن کو نتیجتاً اپنے نوجوان تلامذہ کے فلسفے میں اختیار کر رہی ہے۔ لیکن یہ ڈلوئے کی سخت منطقی آلا تیت سے بہت بعید ہے۔"

۲۔ حیاتیات

بیسویں صدی کے افکار کی ایک اہم خصوصیت حیاتیاتی علوم کی

سرعت کے ساتھ توسیع و ترقی ہے۔ ایک مشہور و معروف استاد جے ایس ہالڈین بابل نے یہ بتلایا ہے کہ بنی نوع انسان ایک ایسی تہذیب سے جو دراصل ریاضیات و طبیعی سائنس پر مبنی ہے تنگ آکر ایک ایسی تہذیب کی طرف بڑھ رہی ہے جو بالکل حیاتیاتی علم پر مبنی ہے، اور آئندہ کی چند صدیوں میں گزشتہ صدیوں کی برہنیت حیاتیات میں بہت زیادہ ترقی ہوگی۔ بہر حال اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیاتیات ان دنوں بہت طاقت پکڑ رہی ہے۔ اب اس نہایت اہم واقعے کے فلسفیانہ اظہارات کا نام حیاتیات کا فلسفہ ہے۔ لفظ حیاتیات کا پہلے استعمال اس معنی میں ہوتا تھا کہ یہ وہ نظریہ ہے جو عضویت کے تمام تفاعلات کو ایک نفس حیوانی کی طرف منسوب کرتا ہے جو کیمیائی اور دیگر طبیعی قوتوں سے جدا ہے، (سچوری دکشنری) لیکن حال میں حیاتیات کے معنی یہ لیے جانے لگے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے جو حیات کو انفس حیوانی کو تمام حقیقت کی ماہیت یا جزو ماہیت قرار دیتا ہے۔ بالکل نئے اس فلسفے کو بیوازم (حیثیت) نام دیا ہے، لیکن کوئی وجہ نہیں معلوم ہوئی کہ کیوں حیاتیات کے لفظ کو جو زبان میں مستعمل ہو گیا ہے چھوڑ کر حیثیت کا لفظ استعمال کیا جائے۔

(۱) برگسان کی حیاتیات :- مہری برگسان نے حیاتیاتی فلسفے کی ایک نہایت موثر صورت پیش کی ہے۔ اس کی تعلیم کو انگلستان اور امریکا میں وسیع طور پر مقبولیت حاصل ہوئی، اور ان ممالک میں اس کے نہایت سرگرم و شوقین تلامذہ و اتباع موجود ہیں۔ لیکن اس سے زیادہ اہم چیز تو حقیقیہ نتیجہ، و تصوریہ کا وہ میلان ہے جس کی وجہ سے وہ برگسان کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (کنانپ) دیکھو گیروانی جٹیلے کی کتاب (Theory of Mind as

Pure Act) (نظریہ ذہنی بحیثیت فعل محض) (سکین کینی) اوڈی جیو مکا کتاب (Contemporary

Philosophy) (مہم فلسفہ) (ان اینڈ ان ون)۔

باب

حیاتیاتی نظریات کو جذب کر رہے ہیں۔ برگسان نے بالخصوص مندرجہ ذیل فلاسفہ کو متاثر کیا ہے: ولیم جیمز جو شخصیت کا حامی ہے، میاک گلوری، وائنٹ ہڈ، اور جوڈو جو کھیلے حقیقیہ ہیں؛ جی وائس کننگھم، ایچ و لڈن کار اور آرائف اے ہارنلے، جو ممتاز تصویر یہ ہیں۔ گوہم نے اوپر برگسان کو وحدت پسند تصویر یہ قرار دیا ہے (دیکھو حصہ دوم باب اول) لیکن بہت سارے مصنف اس کو حیاتیات کا قابل کہتے ہیں اور محض فلسفے کے تین اہم اقسام میں سے کسی ایک کا بھی اس کو نمائندہ نہیں قرار دیتے۔ محض فلسفے میں برگسان کی زبردست اہمیت کا اندازہ اسحاق بن ربی کے بیان سے ہوتا ہے جو بلاشبہ درست ہے؛ برگسان کا کارنامہ حیات موجودہ زمانے کے فرانسیسی فلسفے کے تمام ترقی پذیر میلانات کا نقطہ انتہائی بھی ہے اور ان کا مرکز بھی "وہ اس خیال میں بھی بالکل صحیح ہے کہ برگسان کے فلسفے کو کسی موجودہ "ت" کی تحت نہیں رکھا جاسکتا ہے" ہمیں اس ممتاز فرانسیسی فلسفی کی گونا گوں قابلیتوں کا اعتراف کرنا چاہیے جس کو ادبیات کا نوبل پرائز بھی عطا کیا گیا ہے اور جو ہمارے زمانے کی عظیم ترین شخصیت ہے۔ لیکن ہمیں حیاتیات کی اس نوع پر بھی زور دینا چاہیے جس کا وہ بانی ہے۔

اس حیاتیات کا اظہار برگسان کے مشہور جملے جوش حیات (elan Vital) سے ہوتا ہے جس کو اس نے پہلی مرتبہ اصطلاحی معنی میں اپنی کتاب (L'Evolution Creatrice) (ارتقاءِ تخلیقی) (۱۹۰۷ء) میں استعمال کیا۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آرتھر مچل نے (Creative Evolution) (ارتقاءِ تخلیقی) کے عنوان سے ۱۹۱۱ء میں کیا۔ پیشانی کا جملہ برگسان کے لیے اس تعلیم کا خلاصہ پیش کرتا ہے جس کی رو سے

۱۔ دیکھو اسحاق بن ربی کی کتاب (Contemporary Thought of France) (معاصر

فلسفہ فرانس) صفحہ ۱۶۹ (کٹاؤپ)۔

ایک ابتدائی قوت حیات یا تہیج حیات کا وجود تھا، اور یہ ترقی یافتہ
انفرادی عضویاتوں کے ذریعے ذی حیات موجودات کی ایک نسل سے
دوسری نسل تک پہنچا ہے، یہی انفرادی عضویاتیں ان نسلوں کے درمیان
اینباط پیدا کرنے والے حلقے ہیں۔ یہ قوت حیات زندہ مہبتوں کے ہر
خط ارتقا میں محفوظ رہتی ہے، اور ذی حیات صورتوں کی بیشمار انواع
اور جدید اصناف کی تخلیق کا باعث ہے۔ جو جنوں وہ بڑھتی جاتی ہے
اپنے کو اور زیادہ تقسیم کرتی جاتی ہے۔ تمام نباتات (حیوان و نباتات)
ایسی زمین و مہبت کے لحاظ سے توانائی کو جمع کرنے اور اس کو سہل اعلیٰ
رہوں میں چھوڑنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ اپنی صورت میں
قابل تغیر ہیں، ان کے آدھ میں حیات نامتناہی طور پر مختلف قسم کے کاموں
کو انجام دے گی جو حیات جو مادے سے رہ رہا ہے اس کام کو فوراً
انجام دینا چاہتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اگر اس کی قوت لامحدود ہوتی یا
خارج اسے اس کو کوئی امداد ملتی تو اس میں وہ کامیاب ہو جاتا۔ لیکن یہ
تہیج محدود ہے اور یہ تہیج کے لیے ایک مرتبہ دیدیا گیا ہے یہ تمام
ہر احمقوں پر غالب نہیں آسکتا۔ (صفحہ ۲۵۳ و مابعدہ)۔

برگسان کے خیال کی رو سے جوش حیات مادے کو اپنی فعالیت
کی ایک زاید پیداوار کی طرح خلق کرتا ہے۔ برگسان حیات کو ایک
جوانی سے تشبیہ دیتا ہے، مادہ وہ مجھے ہوئے شعلے ہیں جو جوانی کی
جوشی ہوئی آہنج سے نکل کر نیچے گرے ہیں۔ لیکن یہ جوش حیات کسی قدرہ یا
مقدرہ غایت کی طرف نہیں بڑھ رہا ہے۔ برگسان اس شے کی تردید
کرتا ہے جس کو غایتیت یا سکونی مقصدیت کہتا ہے۔ جس مقصد واحد
کو وہ تسلیم کرنے تیار ہے وہ جوش حیات ہی میں سرایت کی ہوئی
مقصدیت ہے۔

(ب) ڈریش کی حیاتیات: ہانس ڈریش نے اجرم عالم مہبتات
جو فلسفہ ہو گیا ہے، ایک جدید حیاتیاتی فلسفہ پیش کیا ہے جو برگان کی حیاتیات سے

باب

بالکل مختلف ہے۔ اولاً، ڈریش کی حیثیت برگسان کی حیثیت سے بہت زیادہ محدود ہے۔ وہ انکار کرتا ہے کہ ارتقائے تخلیقی کا اطلاق حقیقت کے طبعی کمیائی درجے پر ہو سکتا ہے۔ اپنی حیثیت کی بنیاد جنینیات کی تحقیقات پر قائم کرتے ہوئے وہ استدلال کرتا ہے کہ جنین کا ارتقا غیر نیکاحی ہوتا ہے اور ترقی پذیر جنین میں اس کا تعین زیادہ تر اس نفس حیوانی کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کو ارتقا کی اتباع کرتے ہوئے انٹی لکی یا صورت کہا جاتا ہے لیکن ہر عضویت اپنی جدا صورت رکھتی ہے اور برگسان کے جوش حیات کی طرح کوئی واحد صورت نہیں پائی جاتی جو تمام ذی حیات مہیوں میں کارفرما ہو۔ یہ بات کم از کم ڈریش کی جنیناتی حیثیت کے متعلق صحیح ہے۔ ڈریش ایک زیادہ عام حیثیت کو بھی تسلیم کرتا ہے جس کو وہ نسلیاتی ارتقا کہتا ہے۔ نسلیات اسے اس کی مراد نسل کا وسیع ترین معنی میں نظر یہ ہے، وہ کہتا ہے کہ نسلیات تمام جنینات کے مجموعے کا مرکب ہے، اس سارے ارتقائی عمل کے لیے وہ ایک ”فوق انفرادی نسلیاتی صورت“ کو تسلیم کرتا ہے۔ اس صورت کا مقابلہ برگسان کے جوش حیات سے کیا جاسکتا ہے کیونکہ ڈریش نسلیات کو ایک مربوط عمل کہتا ہے جس کا انتہائی مبدا وہی فوق انفرادی صورت ہے۔ لیکن اس سارے ارتقائی عمل کی ایک غایت تصوی ہوئی ہے گو انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ غایت نوع انسانی کا ارتقا ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ غایت کیا ہوگی۔ یہ سار انسانی عمل زندگی کا ایک بے مثل حادثہ ہے لیکن اگر ہم اس بے مثل و ممتاز حادثے کی علت کی توجیہ کرنا چاہیں تو ہمیں نسلیات یا حادثہ حیات کے بروز کی دو اتنی ہی عمدہ توجیہات ملتی ہیں اور ہم اس امر کا فیصلہ کرنے کے بالکل قابل نہیں کہ ان دو میں سے صحیح کونسی توجیہ ہے۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ اس فوق انفرادی صورت نے اپنی اس ماہیت کے مطابق حیات کو خلق کیا جو وہ نسلیاتی ارتقا کے ابتدائے پہلے رکھتی تھی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ فوق انفرادی صورت کی

۳۲۰

باب

یہ عنایت یا ماہیت نسلیاتی ارتقا کے ساتھ ارتقا پارہی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ڈریش نقطہ صورت کو دو بالکل مختلف معنی میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کی جینیاتی حیاتیات میں یہ ایک باطنی اصول ہے جو ہر ذی حیات عضویت میں نشو و نما و ارتقا کا تعین کرتا ہے۔ اس کی نسلیاتی حیاتیات میں وہ سارے ارتقاے حیات کا اصول واحد ہے جس کو فوق انشخصی صورت کہا جاتا ہے اور خدا اور برگسان کے جوش حیات کے ساتھ ایک کر دیا جاتا ہے۔ اپنی کتاب حیاتیات کی تاریخ اور اس کے نظریہ (History and Theory of Vitalism) میں وہ بتلاتا ہے کہ حیاتیات تاریخ فلسفہ میں ارسطو سے لے کر موجودہ زمانے تک کس قدر اہم رہی ہے اور وہ اس نظر سے لے کر اہم ثبوت و شہادتیں بھی پیش کرتا ہے۔

(ج) انجین کی عمولیت :- دوسرے فلسفی جس نے برگسان کی طرح ادبیات میں نوکل پرائز حاصل کیا ہے اور جس کو عموماً حامی حیاتیات سمجھا جاتا ہے روڈالف انجین ہے جو اپنے فلسفہ کو (Activism) یا عمولیت کہتا ہے۔ اس کا نقطہ آغاز ڈریش اور برگسان سے بہت کم حیاتیاتی اور بہت زیادہ تاریخی ہے۔ انجین کی اہم دلچسپی نباتات و حیوانات کی قوت حیات سے نہیں بلکہ افراد انسانی کی شاعر بالذات تمدنی زندگی سے تھی۔ اسی سبب اس کی عام تعلیم برگسان کے فلسفہ سے زیادہ مبصر تصویریت کے دوسری اقسام کے زیادہ اقرب ہے۔ تاہم وہ تصویریت مطلقہ کی عقلیت کے ساتھ عداوت رکھنے میں برگسان کا شریک ہے اور وہ ڈریش کا ساتھ اس پہلو کے اختیار کرنے میں دیتا ہے جو فوق انشخصی صورت و نسلیات کے باہمی تعلق کی دو مخالف توجہات ہیں سے کسی ایک کے انتخاب کے عدم امکان سے ظاہر ہوتا ہے۔ انجین ایک فوق البشر فوق المہدن روحانی حقیقت کو بطور اصول موضوعہ تسلیم کرتا ہے۔ یہ حیات روحانہ ہمارے تجربے سے بالکل مستقل و بے نیاز ہے۔ ہمیں اس کے وجود کا علم اپنی حیات عملی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انجین کہتا ہے کہ عمل وجود انسانی کے

تمام خطرات و کمکاید کے خلاف بہترین و فاعلی تھیں رہے۔ کسی اور جگہ کہتا ہے: ”شک کا علاج غور و غوض سے نہیں بلکہ عمل سے ہوتا ہے۔“ عمیق ترین صداقتوں کے جاننے کے لیے جس مصر و ب عمل ہونا چاہیے گو بہارِ اعلیٰ ہمیں رنج و تعب ہی میں مبتلا کیوں نہ کرے۔ رنج و غم نہیں بلکہ فقر روحانی انسان کا بدترین دشمن ہے۔ عمل کی روحانی دنیا ہی کی قوت انسان کو روحانی عمل پر آمادہ کر سکتی ہے اور اسی عمل کی وجہ سے وہ زندگی کے معنی اور اس کے نصب العینوں کا زیادہ تحقیق کر سکتا ہے۔ انہیں زندگی کی ان توجہات کی کھلی ملامت کرتا ہے جو اس کو محض ایک حرکت یا ”لے روح میکائیت“ قرار دیتی ہیں۔ اگرچہ زندگی کو محض ایک حرکت قرار نہیں دینا ہے تو ہمیں اخلاق کو خود حیات روحانی کا محرک اور اس کی ترقی پر قوت قرار دینی چاہیے۔ یہی انہیں کی عمولیت کی اہم خصوصیت ہے جو اس کی ایک نہایت اہم تصنیف میں پیش کی گئی ہے۔

(۱) برطانوی حیاتیت۔ انگلستان کے اہم مفکرین کی ایک زیادہ تعداد حیاتیت کی حامی ہے۔ جوڈ نے برکسان کی حیاتیت کو حقیقی یا بعد الطبیعیات کے مطابق بنا لیا ہے۔ جے آے ٹامسن کا یہ استدلال ہے کہ اگر ہم ہر عضویت میں کسی قسم کے پہچ حیات یا تخلیقی توانائی کے وجود کا انکار کریں تو زندگی ناقابل توجیہ قرار پاتی ہے۔ جے آیس ہالڈین نے ہر ذی حیات ہستی کے اعضا و قلیات کی کلیت و ہمہری کو تسلیم کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

۳۳۷

لے بکھورڈ الٹ انہیں کی کتاب: (Life's Basis and Life's Ideals) (حیات کی اساس اور حیات کے نصب العین) خصوصاً صفحہ ۲۵۵ و ما بعد۔ اس کتاب کا جرمن زبان میں عنوان یہ ہے (Grundlinien einer neueren Lebensanschauung) (ایک جدید نقطہ حیات کا خاکہ) انگریزی ترجمہ اسی و جری نے کیا ہے اور ادم اینڈ چارلس بیک نے اس کو شائع کیا۔ انہیں کی عمولیت اور حیاتیت کی نقلی تصویریت کی مشابہت پر غور کرو اور نیچے مہربانی حیاتیت کے مباحث بھی دیکھو صفحہ؟

جے۔ سی۔ اسمٹس نے اپنی کتاب (Holism and Evolution) (ہولیت و ارتقاء) میں نفس حیوانی کے لیے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے، ”ہولیت“ (Holism) اور اس کا استدلال ہے کہ ہولیت کا یہ جوہر حقیقت کے ہر درجے میں موجود ہوتا ہے۔ نامن اور اسمٹس دونوں اس حد تک ہمہ رو حیت کے قائل ہیں کہ ہر فطری شے میں غیر میکائیکی حیاتی فعلیت کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ ”ہمعصر برطانوی فلسفے“ (Contemporary British Philosophy) میں نامن نے جو شخصی بیان پیش کیا ہے اس میں وہ اپنی رائے کو طریقہ حیاتی حیاتیت کہتا ہے اور اس شے کی حمایت کرتا ہے جس کو وہ ”زندگیت ہمہ رو حیت“ نام دیتا ہے۔

۳۔ انفرادیت و اظہار ذات کے نظریے

ہمعصر فلسفے کا ایک دوسرا وسیع میلان جس کی حمایت مختلف عالمک کے قابل مفکر کر رہے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کہلاتا ہے۔ یہ بالخصوص زمانہ جدید کے اکثر فلاسفہ کے اس میلان کے خلاف احتجاج ہے جس کی وجہ سے وہ اجتماعی و طبی علوم کے بیان کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں اور ان کو فلسفے کی اساس قرار دیتے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کی رو سے ہر مفکر کی شخصیت (جس میں اس کے تعصبات، جذبات و وجدانات شامل ہیں) تمام صحیح تفکر کی اساس قرار دی جانی چاہیے۔ انفرادی تجربے کی عملی شکلات ہی کی وجہ سے وہ مسائل پیدا ہوتے ہیں جو اس شخص کے فلسفے کی تکمیل و ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ نظریہ انفرادیت کے حامیوں کے نقطہ نظر سے زندگی کا پہلا قانون یہ ہے کہ اپنی ذات کا اظہار کرو اپنی زندگی کے مخصوص کام کا پتہ لگاؤ، اور پورے جوش و خروش کے ساتھ

باب

اس میں مصروف ہو جاؤ، کو نہ تم ہی وہ انتہائی حقیقت ہو جس کا تمہیں کبھی علم ہو سکتا ہے۔ مائس کا تلابیل کے الفاظ میں: سعادتمند ہے وہ شخص جس نے اپنے کام کو دریافت کر لیا، اس کو اب کسی اور سعادت کی خواہش نہ کرنی چاہیے۔

امریکیا میں وائر فائٹ وہ شخص ہے جس نے اس نقطہ نظر کی نہایت شدت کے ساتھ حمایت کی ہے، بالخصوص اپنے اس مضمون میں جس کو اس نے "ہمعصر امریکی فلسفہ" (Contemporary American Philosophy) میں "وجود شخصی و غیر شخصی" (The Impersonal and the Personal) کے عنوان سے شایع کیا ہے۔ لیکن فائٹ خصوصیت کے ساتھ

۳۲۸

ہسپانیہ کے ممتاز فلسفی ایم توئامنو کا حوالہ دیتا ہے جس کی کتاب (Tragic Sense of Life) زندگی کا حزنی پہلو) میں اس نقطہ نظر کو نہایت موثر طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ اسی عام نظریے کو کونٹ ہرمن کیسرننگ کی تصنیفات میں نہایت دلچسپ طریقے سے پیش کیا گیا ہے، خصوصاً مندرجہ ذیل کتاب میں جو عام طور پر پڑھی جاتی ہے: (Travel Diary of a Philosopher) ایک فلسفی کی سفری بیاض تیراس کتاب میں (The World in the Making) (دنیا زیر تعمیر) ثانی الذکر کتاب میں وہ اپنی حیات کا ایک نفیس خاکہ پیش کرتا ہے جس میں بتلاتا ہے کہ وہ اپنے فلسفیانہ نظریات تک کیسے پہنچا۔ فائٹ کی رائے میں بنیادی سوال یہ ہے: زندہ رہنے کے کیا

معنی ہیں؟ یہ نہیں کہ زندگی کیا ہے؛ اپنی ابتدائی کتاب (Moral Philosophy) (فلسفہ اخلاق) سے یہ اقتباس نقل کرتا ہے: "مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اس انسانی معنی کے لحاظ سے دنیا میں طیب نفس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے، جو اپنے خویش و اقربا کے دائرے میں تسکین بخش نسبت اور صلح و اتفاق پاتا ہے، اور اپنے دوست احباب میں اپنے مذاق کے مطابق فہم و ذکاوت۔ ایسے شخص کو زندگی کا بہترین عطیہ نصیب ہوتا ہے؛ اور جس شخص کو یہ نصیب نہیں وہ ہر چیز سے محروم ہے۔" (۲۸۶)۔

باب

اور یونانمنو کی رائے میں گوشت و پوست رکھنے والے انسانوں نے جو کتابی کیڑوں اور تصنع پسند عظیم الشان فلسفیوں کی صورت میں نظر آتے ہیں اپنے نظامات کو اپنی روح کے مطلق الوجود، تمناؤں کی تشفی کے لیے تسمیر کیا ہے۔ ارادہ حیات، خواہش خلود، یا (اگر ہم اس طرح ادا کرنا چاہوں) محبت ذات، تمام زندہ موجودات کا اپنے کو معین سمجھتی ہے، اور اس حیات و نیوی کے بعد زندہ رہنے کا شدت کے ساتھ اشتیاق رکھتی ہے۔ یہی اشتیاق زندگی کا حزن پیہلو ہے۔ کسیرنگ تمام نظریہ انفرادیت و اظہار ذات کے اساسی اصول کو وضع کر دیتا ہے جب وہ کہتا ہے: ”بہترین طریقے جس کے ذریعے انسان اُن صد اقموں کو دریافت کر سکتا ہے جو عامۃ الاملاق ہوتے ہیں یہ ہے کہ وہ اپنے ہی ذہنی اعمال کا مطالعہ کرے، اس طرح وہ اپنی روحانی شخصی ترقی کے نصب العین کا تحقق کرنے سے تماموں کی ضروریات کی بہترین طور پر خدمت کر سکتا ہے۔“ آخر میں نظریہ انفرادیت کے سارے عامی فاسٹ کے اس اذعان کے ساتھ اتفاق کریں گے کہ ”اس امر کا ذہن میں خیال رکھتے ہوئے کہ زندہ رہنے کے کیا معنی ہیں میں سمجھتا ہوں کہ انسانی زندگی کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ اجتماعی ترقی ہے (جمہوری، نقطہ نظر سے) ناقابل تصور طور پر حقیر و بے معنی شے ہے۔ میں صرف ان ہی مبہم مردوں اور عورتوں کا خیال کر سکتا ہوں جو جذبات کے زیر اثر رہ چکے ہیں اور جنہوں نے وقت صرف کیا ہے اور جو شس و سمیت سے کام لیا ہے، جن کے لیے (جیسے کہ تمھارے اور

۳۲۹

سے و جیو برن کی فکر کی کتاب (The World in the Making) معارف مترجمہ ایس سیامیل ہارکورت بریں اینڈ کمپنی، فاسٹ سے جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ مجموعہ امریکی فلسفہ، جلد اول صفحہ ۳۸۰ سے لیا گیا ہے۔ جی پی آؤمن اور ڈبلیو پی مانیگیو کی زیر ادارت میکملن کمپنی سے شائع ہوئی ہے۔

باب

میرے لیے زندگی ایک حزن انگیز تجربہ ثابت ہوئی ہے۔ اور پھر اگر میں ایک ایسے عالم وجود کا تصور کر سکوں جہاں ان میں سے کسی کی قوت کبھی ضائع نہ ہوگی، جہاں کوئی روح جو جذبات کے زیر اثر رہ چکی ہے فنا نہ ہو سکے گی۔ ہاں اگر میں ایسے عالم کا تصور کر سکوں جو تخیل کی کسی کوشش سے عالم فطری کے حدود میں نہ سما سکے، تو پھر مجھے اس امر کا احساس ہوگا، اس امر کا علم ہوگا کہ میں نے ایک عقلی کائنات، ایک حقیقی کائنات، ایک روحانی کائنات، ایک مذہبی معنی و اہمیت رکھنے والی کائنات پائی ہے۔ بیشک یہ زمانہ جدید کے غلو کی تنہا کالیکٹریا انگیز بیان ہے اور اس امر کا بین ثبوت ہے کہ یہ تنہا اشتیاق ابھی فطرت پسند مفکرین کے حلوں کی وجہ سے فنا نہیں ہو گئی ہے۔

۴۔ بعض قومی فلاسفہ

یونانمنو کے علاوہ جو عام طور پر اپنے محبوب وطن اسپین کی ایک حقیقی علامت سمجھا جاتا ہے، بعض اور ہم عصر ممتاز فلسفی ہیں جنہوں نے اپنی ذات کو اپنے قومی تمدن سے متحد کر لیا ہے اور جنہیں فلسفے کی اپنے مخصوص تمدن کے حدود میں توجیہ کرنے میں خصوصیت کے ساتھ دلچسپی ہے ان میں سب سے اول ٹی۔ جی مارک، صدر جمہوریت چکوسلوواکیا ہے یہ فلسفے کی آنھویں بین الاقوامی کانگریس کا صدر منتخب بھی تھا جو ۱۹۲۹ء میں پریگ میں منعقد ہوئی تھی۔ مارک کا فلسفہ فی الحقیقت تمدنی تصوریت ہے۔ مارکس کے خیالات کی تنقید کی وجہ سے مارک اچھی طرح مشہور ہو گیا ہے۔ پولینڈ میں لنوسلاسکی ایک عرصہ دراز سے اس

۳۳۰۔ تمدنی تصویریت کے موضح و مفسر کی حیثیت سے مشہور ہے جو اس ملک کے تمدن پر مبنی ہے۔ وہ نظریۂ انفرادیت کا ایک انتہائی حامی ہے جس کا یہ یقین ہے کہ ارواح سرمدی ہیں؛ اس نے روحانی کثرتیت کی ایک ہمیشہ صورت پیش کی ہے۔ ہندوستان میں ایسے ادھاکرشنا اور وہرگپتا نے جو نہایت قابلِ فلسفی ہیں، اس قدیم تصویریت کی ایک نئی توجیہ پیش کی ہے جو ہندوستان میں اپنی جڑیں گہری جمائے ہوئے ہے۔ ان مختلف فلسفوں کی تفصیل میں ہم یہاں نہیں جاسکتے لیکن یقیناً ان کا ان اقوام کی ذہنی نشوونما پر جن میں یہ پیدا ہوئے ہیں ایک دائمی اثر ہوگا۔



باب (۲)

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ حقیقت
پر مبنی ہیں

۱۔ منظہریات

جرمنی کی بیسویں صدی کا سب سے اہم فلسفہ منظہریات کہلاتا ہے جو منظر کا علم ہے۔ اس کا بانی اڈولف ہسٹلر ہے اور اس کی سب سے ابتدائی شکل اس کی کتاب (Logische Untersuchungen) تحقیقات منطقیہ میں ملتی ہے جو ابتداء ۱۹۰۱ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی، لیکن ۱۹۲۸ء میں چار جلدوں میں دوبارہ پیش کی گئی۔

ہسٹلر کہتا ہے کہ فرانز برنٹانو کو اس بات کا شرف حاصل ہے کہ اس نے منظہریات کے اساسی اصول کی اہم خدمت انجام دی۔ لیکن خود ہسٹلر اس قسم کے فلسفے کا اصلی موجد ہے اور اس کے بہت سارے قابل تلامذہ نے منظہریاتی طریقے کو مکمل کیا اور فلسفے کے ہر شعبے پر اس کا اطلاق کیا ہے۔ ان ہم عصر جرمن علمائے منظہریات میں سے ایک تو ایم شیلر

(وفات ۱۹۲۵ء) جس نے اس طریقے کو خصوصیت کے ساتھ اخلاقیات اور قیمت کے عام نظریے پر منطبق کیا؛ اسی طرح اس طریقے کو ایم گائی گرنے جالیات پر ایم ہائیڈیگر نے وجودیات پر، ہین ہیرنگ نے فلسفہ مذہب پر منطبق کیا ہے؛ اور اسے ہینڈر، اے رائی، ناخ، ای ارٹامین وغیرہم نے اہم مقالات لکھ کر اس نظریے کی مختلف حیثیتوں کی توضیح کی ہے۔
 ۱۹۱۰ء میں ہسرل نے ایک فلسفیانہ رسالے کی بن ڈالی جس کا عنوان یہ تھا
 (Jahrbuch Für Phenomenologie und Phänomenologische

۳۳۲ Forschung) (سالنامہ رائے مظہریات و ظہریاتی تحقیقات) اور یہ اس زمانے سے ایک برابر شایع ہو رہا ہے۔ اس رسالے کی جلدوں میں اس فلسفے کے پیشانیہ قلمی اصطلاحی مباحث شایع ہوئی ہیں۔ ہسرل کی کتاب (Ideas) (تصورات) کا حال میں انگریزی میں ترجمہ ہوا ہے اور اس نے انسیکلو پیڈیا بریٹانیکا کی جدید اشاعت (۴۴ ویں) کے لیے مظہریات پر ایک قیمتی مضمون بھی لکھا ہے۔ مظہریات اب اچھی طرح جرمنی میں مستحکم ہو گئی ہے اور دوسرے ممالک میں پھیل رہی ہے۔ عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ وہ جمہور فلسفے کے بڑے میلانات میں سے ایک ہے اور تصویریت و یحیثیت سے اس قدر تعلق نہیں رکھتی جتنا کہ حقیقت سے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت ساری تصویریتی تعلیمات شامل ہیں۔ برنارڈ بو سا کوٹ نے اپنی کتاب (Implication and Linear Inference) میں ہسرل کے منطقی نظریات پر تنقید کی ہے اور بتلایا ہے کہ تصویریت مطلقہ کے منطقی نظریات سے ان کا کیا تعلق ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہسرل کائنات اور ہیگل کا بہت زیادہ رہن منت ہے، لیکن مظہریات کو ایک جدید علیات قرار دیا جاسکتا ہے جو کائنات کی علیات کی جگہ لینے کے لیے مشکل کی گئی ہے۔ تاہم اس کا رجحان حقیقت کی جانب ہے یہ فلسفہ اس قدر اصطلاحی اور پیچیدہ ہے کہ ہم یہاں صرف اس کی اہم انواع کا اختصار کے ساتھ بیان کریں گے۔ لیکن پہلے چند اہم اصطلاحی حدود کی تعریف کریں گے جن کو مظہریہ استعمال کرتے ہیں

باب

جیونانی لفظ 'منظہر' کے لیے استعمال ہوتا ہے اس کے اصلی معنی اس شے کے ہیں جو اپنے کو ظاہر کرتی ہے اور مظہر یہ نئے اسی مفہوم کو باقی رکھا ہے۔ 'منظہر' ایک بالکل عام لفظ ہے جو ہر اس شے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو کسی ذی شعور کے سامنے اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس کے معنی 'کسی شے کا ظاہر ہونا' ہیں۔ فطری علوم میں یہ لفظ مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے جہاں یہ کسی حقیقی شے کے ظہور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مظہریات میں یہ ہو سکتا ہے کہ مظاہر ہوں اور حقیقی اشیاء جن کے یہ ظواہر ہیں نہ ہوں۔ مثلاً منطق کی صنف حابطہ، پریاں، دور و مرج، وغیرہ۔ درحقیقت ہر تصوری شے اپنا اظہار کرتی ہے جب اس کے متعلق فکر کی جاتی ہے اور اسی لیے وہ ایک 'منظہر' ہوتی ہے۔ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے خواہ یہ حقیقی اشیاء کے مظاہر ہوں یا محض تصوری یا قیاسی دوہی ہوں۔ برنٹا نو کا لفظ 'اسنادی' (جو اس نے مدرسہ سے لیا ہے) مظہریات میں ایک اہم کام سمجھاتا ہے۔ اس لفظ سے 'منظہر'، 'مظاہر' کی وہ خصوصیت مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے اشیاء کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، یعنی یہ واقعہ مراد ہوتا ہے نہ ہم ہمیشہ اشیاء کا ارادہ کرتے ہیں اور ہر شے جس کا ہم ارادہ کرتے ہیں ایک اسنادی ساخت رکھتی ہے جو دہرسل کی دی ہوئی مثال یہ ہے، ایک کعب کے ادراک سے مضعت و مرکب اسناد کا اظہار ہوتا ہے، کعب کے دو ظہور، میں ایک مسلسل متوجہ ہوتا ہے، اس کی وجہ کچھ تو نقاط نظر کے وہ اختلافات ہیں جن سے یہ دکھا جاتا ہے، کچھ تناظر کے اختلافات ہیں، اور وہ اختلافات بھی جو اس شے کی اگلی جانب میں، جو دیکھی جاتی ہے اور پچھلی جانب میں جو نہیں دیکھی جاتی، اور اس لیے نسبتاً غیر متعین ہوتی ہے، تاہم موجود فرض کی جاتی ہے، پایا جاتا ہے۔ 'منظہر' لفظ (Noetic) (ذہنی) کا استعمال عمل تجربہ کے لیے کرتے ہیں اور لفظ (Noematic) تجربہ کردہ شے کے لیے اور لفظ (Eidetic) (جیونانی لفظ εἶδος ماخوذ ہے) کسی مظہر یا حادثے کی عین یا ماہیت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جو اس کی خارجی خصوصیت

۳۳۳

جدا ہے عینی تحویل (Eidetic reduction) ہے اور مظاہر سے ان کی خالص صورت کے لحاظ سے بحث کرنی ہوتی ہے جس میں سے ان کی خارجی خصوصیت کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

(۱) نفسیاتی مظہریات :- ہنرل کا خیال ہے کہ فطری سائنس کے متوازی ایک مطلقاً کلی، خالص، حضوری یا عقلی نفسیات پائی جاتی ہے۔ اس کا اصلی کام مظاہر کی اسادی ساخت کی مختلف انواع کی تحقیق کرنا ہے تاکہ ان کی تحویل (اسی کے الفاظ میں) ”ابتدائی اسادات“ (Prime intentions) میں ہو جائے۔ ان سے ”وجود نفسی کی ماہیت“ اور ”وجود روح“ کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن ہم ان اسادات کو بھی دریافت کر سکتے ہیں جن پر حیات اجتماعی مشکل ہوتی ہے۔ مظہریاتی نفسیات حقیقت کی مظہریاتی توجیہ کا پہلا زینہ ہے۔

(ج) عینی مظہریات : اسادی ساختیں جن پر نفسیاتی مظہریات میں بحث ہوتی ہے ابھی اپنا خارجی و تجربی مافیہ باقی رکھتی ہیں۔ اور زیادہ حضوری نفسیات حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی بھی تجرید کی جائے اور مظاہر کو ہر تجربی و نفسی قلمی عنصر سے مطلقاً پاک کر دیا جائے۔ اس طرح ہم مظاہر کی عین محض یا صورت یا عینی ساخت تک جا پہنچتے ہیں۔ جیسا کہ ہنرل اس کو ادا کرتا ہے: ”مثال کے طور پر اجسام کے ادراک کی مظہریات، حقیقت میں وقوع پذیر ہونے والے ادراکات، یادہ جن کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہوتی ہے، ان کا بیان نہ ہوگی بلکہ اس غیر تغیر ساخت کا بیان ہوگی جس کے بغیر کسی جسم کے ادراک کا خواہ واحد ہو یا مسلسل تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ مظہریاتی (نفسیاتی) تحویل حقیقی باطنی تجربے کے مظاہر کا اکتشاف کرتی ہے؛ یعنی تحویل ان عینی صور کا جو نفسی وجود کا حصہ کرتی ہے۔“ (انسیکلو پیڈیا بریٹانیکا، نسخہ چہارم دہم جلد ۱، صفحہ ۷۰۰) بعد میں پل کر ہنرل اس عمل کو ”وجود عینی کی عقلیت“ کا عمل کہتا ہے۔

باب

(ج) ماورائی مظہریات: ماورائی کی تعریف ہنسل اس طرح کرتا ہے کہ یہ اس ”شے کی صفت ہے جو شعور ہے“ وہ کہتا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ”شعور سے انصافیت ہماری دنیا کی حقیقی صفت ہی نہیں بلکہ عینی ضرورت سے ہر قابل تصور دنیا کی صفت ہے“۔ اب ماورائی مظہریات شعور کی انتہائی ساخت سے بحث کرتی ہے اور ہمیں عینی مظہریات سے ایک درجہ آگے لے جاتی ہے۔ اس درجے میں موضوعی دوانا، دوا، اجتماعی ”دخن“، بالکل ماورائی ”اننا“ اور ماورائی ”دخن“ سے بدل جاتے ہیں اور یہ دونوں ایک مقرون ماورائی شعور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ بلاشبہ یہ خالص ماورائی تصوریت ہے۔

(د) وجودیاتی مظہریات: ہم ایک قدم اور آگے بڑھا سکتے ہیں اور ایک کلی ”فلسفہ اولی“ پیش کر سکتے ہیں جو تمام علوم۔ ریاضیاتی، منطقی، فطری و اجتماعی علوم کو متحد کرتا ہے۔ چونکہ مظہریات تمام مظاہر کا علم ہے اس لیے وہ تمام ممکن وجود اور موجودات کا بھی علم ہے۔ اسی حیثیت سے مظہریات تمام وجود کی صورتی ساخت کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس وجودیاتی مظہریات میں ہر سائنس کے سارے عقلی و قابل فہم مسائل شامل ہو جاتے ہیں۔ ”مظہریات اس سے کم نہیں کہ وہ انسان کی عقل انسانی کی خدمت میں کامل مصروفیت ہے“ یہاں بھی ہنسل بالکل ہی تصویت پسند نظر آتا ہے۔

تاہم ہنسل فوراً اس امر کا اضافہ کرتا ہے کہ ”مظہریات تمام مظہریہ سے اس امر کا مطالعہ کرتی ہے کہ وہ فلسفے کے تمام مخصوص و سرسبز نظامات کو ترک کر دیں اور دائمی فلسفے کے قیام کے لیے دوسروں کے فیصلہ کن کام میں شریک ہوں“ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تصوریت مطلقہ کو ایک مخصوص سرسبز نظام سمجھتا ہے۔ مظہریہ کا یہ یقین و اذعان ہے کہ اب علم کی جدید ترقیوں کی روشنی میں اور مظہریاتی طریقے کو استعمال کر کے ”فلسفہ اولی“ کے قدیم فلسفے کی تعمیر نو ممکن ہے اور

ایک ایسی دائمی بنیاد پر جو نہ تصوری ہے اور نہ حقیقتی ”علم العلوم“ کا
استحکام امکان رکھتا ہے۔“

۲۔ غیر عقلیت

بیسویں صدی کا ایک نہایت موثر فلسفہ امیل میئرمن کا ایجاد کردہ ہے۔
وہ روسی پولینڈ میں پیدا ہوا، لیکن اپنی زندگی کا زیادہ حصہ پیرس میں
بسر کیا۔ اس کی تصانیف ابتدائے فرانسیسی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اس کا
فلسفہ ”غیر عقلیت“ کے نام سے مشہور ہو گیا ہے۔ اپنی شہرہ آفاق کتاب
(Identity and Reality) (حقیقت و حقیقت) میں (۱۹۰۷ء) جس کا
انگریزی میں ترجمہ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوا (مترجمہ کیٹ لوون برگ۔ یہ
۱۹۲۶ء کی تیسری فرانسیسی اشاعت کا ترجمہ ہے) نیز اپنی ان کتب بول
میں (L'explication dans les science) (۱۹۲۱ء) (La déduction
relativiste) (۱۹۲۵ء) اور اس مضمون میں جو انسٹیٹیوٹ یا بریٹانیکا کی

لے۔ پاول اے شلب کا مضمون بھی دیکھو جس کا عنوان ”ماکس شلر ۱۸۵۸ء-۱۹۲۵ء“ ہے اور شلر پر
اس کے دوسرے مضامین کے حوالے بھی اسی میں ملیں گے۔ فلاسافیکل ریویو جلد ۳۸ صفحہ ۵۷۷ و ۵۷۸
مظہرات پر ایک دوسری اچھی کتاب مارون ناربر کی تصنیف ہے جس کا نام (Phenomenology
as a Method and as a Philosophical Discipline) (مظہرات بحیثیت طریقہ و بحیثیت
فلسفیانہ تعلیم) ہے۔ یونیورسٹی آف بنگالوا اسٹیٹ جلد ۶، ۱۹۲۸ء ہارورڈ میں منظر پر ہونے کے بعد ناربر
نے ہرل کے ساتھ چڑھا ہے۔ اس کو ہرل کے نظام پر پورا عبور ہے نیز وہ ریاضیاتی علمائے منطق
کی علامتی منطق پر بھی دستگاہ رکھتا ہے۔ اسی لیے مظہرات کے طالب علم کے لیے اس کا مقالہ کافی
اہمیت رکھتا ہے۔ نیز فوٹیوٹیوڈر جس کی کتاب (Contemporary Thought of Germany)
جلد اول باب ششم دیکھو جس میں مظہرات کا ایک عام پسند بیان دیا گیا ہے۔

باب

۴۱ ویں اشاعت میں چھپا جس کا عنوان (Explanation) (توجیہ) تھا۔
 مے یرسن نے اپنے نظریے کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے اور حکمت فطریہ
 کی تاریخ کے تعجب انگیز معلومات سے اس کی تائید کی ہے۔ اشاہین
 نے بھی مے یرسن کے ”نظریہ علم کے شاندار تحقیقات“ کا ذکر کیا ہے۔
 لارڈ بالفور، جے، ایچ میور ہڈ اور کوسروں نے مے یرسن کی بری تقریر
 کی ہے۔ اس کی تحریرات کے اعلیٰ پایے کی وجہ سے اس کے
 نظریات موجودہ زمانے میں عام طور پر تسلیم کیے جا رہے ہیں۔

مے یرسن کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ صحیح حکیمانہ توجیہ تو این یا علل
 کے دریافت کرنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اصول عینیت کے استعمال
 کرنے سے۔ اس کا خیال ہے کہ سائنس دان کا کام حکیمانہ توجیہ میں کسی
 حادثے اور اس کے مقدمات میں عینیت کا قایم کرنا یا اس کا اقرار کرنا ہے
 اور یہ باوجود ان کے درمیانی مسلمہ اختلافات کے۔ بالفاظ دیگر مکتب
 حکیمانہ توجیہ اس امر کو فرض کرتی ہے کہ حقیقت عقلی ہے اور (بالفاظ لارڈ بالفور)
 حقیقت میں ایسی مختلف نہیں ہیں جن کو ذہن منفرد کر سکتا اور ان کا اطلاق
 کر سکتا ہے۔ ”اصول عینیت ذہن کا ازلی ڈھانچہ ہے“ اور تمام علوم میں
 یہی اصول پایا جاتا ہے۔ یہاں تک یہ معلوم ہوتا ہے کہ مے یرسن وجود عقلی
 اور وجود عقلی کی ساخت کی عینیت کے تصور کی اصول کو تسلیم کر رہا ہے۔
 تاہم اسی موقع پر وہ اپنی غیر عقلیت کی تعلیم کو اعلیٰ کر رہا ہے۔
 کیونکہ اصول عینیت کے استعمال کرنے میں ذہن جن اختلافات کو نظر انداز

۱۔ مے یرسن پر ایک مضمون پیموہور سالہ (Saturday Review of Literature) میں شائع
 ہوا ہے جلد ۵ صفحہ ۱۱۷۱۔ نیز دیکھو جارج بوسس کی کتاب: (A Critical Analysis of the
 Philosophy of Emile Meyerson) (اپریل مے یرسن کے فلسفے کی انتقادی تحلیل) فرانسیسی تنقید
 کے لیے دیکھو ریم بلٹ کی کتاب (La Philosophie de M. Meyerson) (فلسفہ مے یرسن)
 جو (Archives de Philosophie) میں شائع ہوا ہے۔ جلد ۸، ۳۰۔

کرنے چاہتا ہے وہ ترک نہیں کیے جاسکتے جب کسی اصول توجیہ کو آخر تک استعمال کیا جاتا ہے تو اس کو ضروران اقلانات سے مقابلہ پڑتا ہے۔ انھیں ایک دوسرے اصول توجیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ تنازعہ جہاں پر تمام حکیمانہ توجیہات جا کر ختم ہوتی ہیں خود حقیقت کی غیر عقلیت کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ اس غیر عقلیت کی مابیت اور اس کی مختلف صورتوں سے عیسائین مندرجہ ذیل کتابوں میں تفصیل سے بحث کرتا ہے (Identity and Reality) (عمینیت و حقیقت)

باب نہم: (De L'explication dans les Sciences) (توجیہ علوم میں)
کتاب اول باب ششم و کتاب چہارم باب ۱۸ تا ۱۹۔ یہاں پر ایک مثال اس کے مفہوم کی توضیح کے لیے کافی ہوگی۔

فرض کرو کہ ہم روشنی کی ایک توجی حرکت کا خیال کرتے ہیں جو چشم انسانی کے شبکیہ کو امتیج کرتی ہے اور جو آلہ حواس میں ایک رو پیدا کرتے ہوئے دماغ کے معنی رقبے میں جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ جسے بحسب اور دماغی نسیں اس خاص میکاشی حرکت کے بالمقابل روشنی یا رنگ کی ایک حس پیدا ہوتی ہے۔ سائنس میکاشی حدود میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ حرکت کیا ہے اور نفسی حدود میں یہ سمجھا سکتی ہے کہ جس کیا ہے، لیکن وہ اس طریقے کو کبھی نہیں سمجھا سکتی ہے جس سے میکاشی حرکت جس میں تحویل ہو جاتی ہے۔ ہم میکاشی حرکتوں اور احساسات جیسے مختلف موجودات کی درمیانی اضافت کو کبھی قابل فہم نہیں بنا سکتے۔ تاہم یہ اضافت ایک حقیقی واقعہ ہے جس کے متعلق کوئی شک انہیں کر سکتا۔ اور اسی واقعے کو عیسائین غیر عقلی کہتا ہے۔

۳۳۷

اس کی رائے میں "اس لفظ کی خوبی یہ ہے کہ یہ صاف طور پر بتلاتا ہے کہ یہ ایک نفس الامری واقعہ ہے جس کے صحیح ہونے کا ہم یقین کرتے ہیں لیکن جو ہمیشہ ناقابل فہم عقل کی گرفت سے باہر، اور عقلی عناصر میں ناقابل قبول ہوتا ہے۔" بعد ازاں وہ اس چیز کا اضافہ کرتا ہے کہ "اس حد کی موجودگی کو تسلیم کرنے میں ہم نہ صرف اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ہم اس غیر عقلی وجود کو سمجھنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتے، بلکہ یہ بھی کہ اس

باب علم تک ہرگز نہیں پہنچ سکتے، صرف اس ہی حد تک ہماری پہنچ ہو سکتی ہے۔“

۳۔ میکائینیت

حیاتییت کے بالکل برعکس میکائینیت ہے۔ بہت سارے مفکرین ذہن اور حیاتی نظام کے خالص میکائینی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ نفسیاتی کرداریت درحقیقت مابعد الطبیعیاتی میکائینیت ہے۔ لیکن ہم عصر میکائین کی ایک نہایت دلچسپ قسم وہ ہے جس کو آملی کے مشہور ایجابیت پسند فلسفی یوجینیو رگنا نو نے پیش کی ہے۔ وہ اپنے نظریے کو حیاتیاتی غایتیت کہتا ہے لیکن وہ کسی حیاتییت کے مانند نہیں جس کی اور بحث ہوئی۔

رگنا نو یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ طبعی دنیا کی تشکیل مختلف قسم کی توانائیوں سے ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ غیر عضوی دنیا کی تمام توانائیوں کا بعضی توانائی سے افتراق ثانی الذکر میں مساعدت و ذکرہ خاصیت کی موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ماحول سے تطابق حیاتی توانائی کی خصوصیت مینرہ نہیں کیونکہ کیمیائی نظامات تک اختلال کے بعد اپنا توازن پھر سے قائم کر لیتے ہیں جس چیز کا طبعی کیمیائی نظامات میں فقدان ہے وہ مساعدت و ذکرہ خاصیت ہی ہے، اور اس سے مراد اپنے کو صرف اندرونی اسباب کی وجہ سے“ ماحول سے مطابق بنانے کے طریقوں کا اعادہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے یہی وہ خاصیت ہے جو زندہ توانائی کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ بجائے پیچھے سے متاثر ہونے کے آگے سے متاثر ہو۔ زندہ عضویت میں

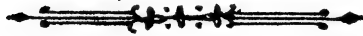
۱۔ دیکھ ایل میسرین کی کتاب، حقیقت صفحہ ۲۹۸ ترجمہ گیٹ بورن برگ،

شاہیہ کردہ میکلن کمپنی ۱۹۳۲ء - ۵۲

mononic property

مساجد قوت و ذاکرہ صفت کا اجتماع باطنی قوت کے طور پر عمل کرتا ہے اور بات عضویت کی ترقی اور اس کے کردار کی رہبری کرتا ہے۔ اسی واقعے کی وجہ سے وہ ازلی تنازع پیدا ہوتا ہے جو محض غایتی عالم اصغر اور خالص میکائیلی عالم اکبر میں پایا جاتا ہے۔ عقل ہم سے میکائیلیت کے عالمگیر ہونے کا اقرار کرتی ہے، لیکن احساس ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم مقصد و غایت کی حقیقت کا اقرار کریں۔ عقل و وجدان کا یہ تضاد مخالف شاید اس وقت تک کبھی ختم نہ ہوگا جب تک کہ انسان اپنے کردار کے انتہائی سبب اور اپنے وجود کے برترین مقصد کی تلاش کل کائنات میں نہ کرے بلکہ زندگی کے اس محدود دائرے میں کرے جس کے ساتھ وہ ہدایت و ماہیت میں اشتراک رکھتا ہے۔ لیکن یہ امر کہ رگنا نو کا یہ خیال ہے کہ انسان کو ایسا کرنا ہی چاہیے اس کے اس دعوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے مابعد الطبیعیاتی نظر و فکر کو بالکل عبث ثابت کر دیا ہے، نیز اس امر سے بھی کہ وہ بنی نوع انسان کی بے نفس خدمت کی تعریف کرتا ہے اور اس کو مذہب اور تمام ماورائی اقدار و اغراض کا قایم مقام سمجھتا ہے۔ اس طرح رگنا نو بالآخر ان چیزوں کی پیروی کرتا ہے جن کو وہ عقل کے ارشادات کہتا ہے اور مانتا ہے کہ میکائیلیت کا کائنات پر کمال تسلط ہے۔

۴۔ تمدنی کثرت



تاریخ و تمدن انسانی کے محققین نے ایک عرصہ دراز تک یہ امر تسلیم

۱۔ ویچو یوجینو رگنا نو کی کتاب (The Psychology of Reasoning) (نفیات استدلال)، صفحہ ۳۹۳۔ مترجمہ دنی فرڈ۔ اے۔ ہال۔ شائع کردہ ہارکورٹ بریسس اینڈ کو۔ ویچو، اسی طبعی کی (Nature of life) (ماہیت حیات) مترجمہ این سیالسن۔

باب

کر لیا تھا کہ ارتقاء تمدنی مسلسل و منقطع رہا ہے۔ ہم اس نظریے کو تمدنی وحدیت کہیں گے۔ اس کی عام پسند تو منہج جیس ہاروے رابنسن کی کتاب میں ملے گی جس کا عنوان (The Mind in the Making) (ذہن زیر تخلیق) ہے نیز موجودہ زمانے کی بہت ساری عام پسند کتابوں میں بھی۔ تمدنی وحدیت کی تائید اصطلاحی صورت میں ہیگل کے فلسفہ تاریخ سے ہوتی ہے، اور فلسفہ ہیگل کا یہی وہ حصہ ہے جس پر نتیجہ نے کبھی اعتراض نہیں کیا۔ دراصل تمدنی وحدیت نتیجیت کا بنیادی عقیدہ ہے۔ اس کی شدت کے ساتھ تائید علمائے ارتقاء، مثلاً ہربرٹ اسپنسر اور ایسجا بیہ نے بھی کی ہے جو کونٹ کے مدارج ثلاثہ والے مشہور قانون کا اتباع کرتے ہیں تمدنی وحدیت کی رو سے یونانی تمدن کو الہ رومانے جذب کیا اور جدید یورپی تمدن نے یونانی۔ رومی اور عبرانی۔ مسیحی اور عربی تمدن کے عناصر کو لیا۔ تاریخ کا سارا ارتقاء ایک واحد عمل زمانی رہا ہے جس میں ہر بعد میں آنے والے تمدن نے سابقہ تمدن کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ گزشتہ نصف صدی میں مغربی دنیا کے تمدن میں تمدنی وحدیت سے زیادہ کوئی عقیدہ تمدن کے اساسی حصے کی حیثیت سے مستحکم طور پر نہیں پایا جاتا۔

بیس سال قبل یہ چیز قابل تصور ہی نہیں تھی کہ اس نہایت محکم عقیدے پر اعتراض کیا جاسکے گا اور اس کو توہین آمیز ناموں سے پکارا جائے گا۔ لیکن جنگ عظیم کے پہلے اور اس کے دوران ہی میں ایک نوجوان جرمن عالم اس مشکل کام میں مصروف تھا کہ اس عقیدے کے خلاف تمام ممکنہ شہادتیں فراہم کرے۔ اس مرحلہ پر نظریے کو ”بطلیموسی نظریہ تاریخ“ نام دے کر آسٹوٹ اسپنگلر نے اپنی عظیم اٹلان کتاب (Decline of the West) (زوال مغرب) میں تمدنی اکثریت کا مخالف نظریہ پیش کیا اور اس کا نام

۱۔ میری کتاب (Anthology of Modern Philosophy) سے تمدنی وحدیت کے کلاسیک

بیانات کے لیے ہیگل کا دوسرا اقتباس اور کونٹ کا پہلا اقتباس پیش کرو۔

”کو پرنیکی نظریہ تاریخ“ رکھا۔ اس لئے استدلال کیا ہے کہ تمدنی وحدت ایک غلط تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ہم نامیاتی ارتقا کا مطالعہ کریں، جیسا کہ وہ نباتات و حیوانات میں نمایاں ہے، تو ہمیں ہر جگہ یہ معلوم ہوگا کہ ارتقا کی متعدد و مختلف راہیں رہی ہیں، اور ہر راہ پیدایش، جوانی، بچپن اور بڑھاپے کے مختلف مدارج سے ہو کر گزرتی ہے۔ ہمیں یہ واقعہ انواع میں بھی نظر آتا ہے اور انفرادی عضویوں میں بھی۔ فطرت نباتات و حیوانات کے لیے ایک منفرد خطی ارتقا کا اکتشاف نہیں کرتی۔ تاہم تمدنی وحدت یہ فرض کرتی ہے کہ ایسا ارتقا، جہاں تک انسانی تمدن کا تعلق ہے، ایک سائنٹفک واقعہ ہے۔ یہ ایک غلط تمثیل ہے۔ صحیح استنباط تو یہ ہے کہ ۳۴۰

انسانی تمدن، حیوانی انواع اور انفرادی عضویوں کی طرح حقیقی زمانی حقایق ہیں جو پیدا ہوتی، سرسبز شاداب ہوتی اور فنا ہو جاتی ہیں۔ بجائے اس امر کے تسلیم کرنے کے کہ تاریخ انسانی ایک منفرد ارتقائی عمل کی تشکیل کرتی ہے جو جدید مغربی یورپ کے تمدن میں اگر منتہی ہوتا ہے ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ دنیا میں مختلف عظیم اشران تمدن ہوئے ہیں اور مغربی یورپ کے تمدن کے مدارج کا مقابلہ ان دوسرے تمدنوں کے مدارج سے کیا جاسکتا ہے۔ اسپنگر اس علم کو تاریخ دنیا کی متقابل صورتیت کہتا ہے۔

جب اس قسم کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو اسپنگر کا خیال ہے کہ ہم فوراً یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ مغربی یورپ کا تمدن تیشیج کے درجے پر ہے۔ وہ اس گوندگی کے صرف تین یا چار صدیاں عطا کرتا ہے اور اس کی رائے میں ان صدیوں میں بہت جلد اس کا زوال ہو جائے گا۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اسپنگر ان مثالوں کو پیش کرتا ہے جو مغربی یورپ کے تمدن میں اور اس زمانے کے کلاسیکل تمدن میں پائی جاتی ہیں جب کہ یہ تمدن فنا ہو رہا تھا ان مثالوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ دنیا کے چند عظیم اشران شہروں میں حیات کا اجتماع ہو رہا ہے اور وہاں کی ساری

باب

تو تین کھینچ کر ان شہروں میں آرہی ہیں۔ جب یہ چیز رونما ہوتی ہے تو تمدن تہذیب کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ روز و رات ہے۔ مغربی یورپ کے تمدن اور کلاکل تمدن میں دوسری مشابہت یہ ہے کہ ہمارے تمدن کا ہر پہلو، مثلاً فن، سائنس، مذہب اور فلسفہ، اسی منزل میں ہے جس تمدن کے یہی پہلو کلاکل تمدن کے آخری زمانے میں تھے۔ اسپنگلر ان مشابہتوں کے بیان کرنے میں نہایت تفصیل سے کام لیتا ہے۔ وہ خصوصیت کے ساتھ اس فرق کو بتلاتا ہے جو ان عظیم المرتبت فلاسفہ میں جنھوں نے فلسفہ کے اہم نظامات کو تشکیل دیا ہے (جبکہ مغربی یورپ اپنے معراج کمال پہنچا ہوا تھا) اور ان کو تباہ قامت حقیر بولوں میں پایا جاتا ہے جو ان دنوں فلسفی بنے بیٹھے ہیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمارا تمدن فلسفہ کے کسی عظیم اشان نظام یا کسی عظیم اشان فن کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہا اور ہماری سائنس رفتہ رفتہ علمی سائنس بنتی جائے گی جس میں علم فطرت سے ناپیدہ اٹھانے کے لیے استعمال کیا جائے گا۔ ہم عصر فلسفیوں کے لیے جو چیز باقی رہ گئی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ ارتبیائیت کی ایک متوافق صورت تیار کر لیں۔

اسپنگلر کی تمدنی کثرتیت کے خلاف تمدنی وحدیت کے حامیوں اور بنی تو می نصب العینوں پر توت کے ساتھ یقین رکھنے والوں نے تنقید و تعریض کا ایک طوفان اٹھایا، لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی کا کوئی دوسرا فلسفیانہ تصور اس سے زیادہ اشاعت نہ پاسکا۔ اسپنگلر کی دو عظیم اشان جلدوں کے ہزاروں نسخے اس کی اشاعت کے زمانے (۱۹۱۷ء) سے اب تک فروخت ہو چکے ہیں اور کثیر الحج کتابیں اس پر لکھی جا چکی ہیں اس امر کے متعلق کوئی شخص پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ تمدنی وحدیت و تمدنی کثرتیت کے اس مناقشے کا آخری انجام کیا ہوگا۔ اسپنگلر نے کم سے کم یہ تو کیا کہ نئی دنیا کو سوچ میں مبتلا کر دیا۔

۳۳۱

۵۔ روحانی حقیقت

ہمعصر فلاسفہ میں بہت سارے ایسے بھی ہیں جنہوں نے حقیقت کی ایسی توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو دراصل حقیقت پر مبنی ہے۔ فلسفی دینیت پسند ہیں کیونکہ وہ وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں۔ لیکن وہ اس حد تک کثرتیت پسند بھی ہیں کہ وہ ارواح انسانی کے وجود کے اضافی استقلال کو مانتے ہیں۔ اور وہ اس معنی میں حقیقت پسند ہیں کہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جس خارجی حقیقت سے سائنس بحث کرتی ہے اس کی تشکیل ایسے عناصر سے ہوتی ہے جو نسبتاً مستقل حقائق ہیں۔ روحانی حقیقت کے مشہور نمائندے مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہیں۔ ان کے فلسفہ کو اکثر وی نیوٹا مزہم (ٹامیت جدید) کہا جاتا ہے، یہ سینٹ ٹامس اکویناس کا تتبع ہے جس کا فلسفہ ایک عرصے تک رومن کیتھولک چرچ کا مستند فلسفہ مانا جاتا تھا۔ یوہا لیوسیز دہم نے اپنے ایک مشہور منشور میں رومن کیتھولک مفکرین کو اجازت دی تھی کہ وہ سینٹ ٹامس کے نظام میں ایسے جدید سائنسک تصورات شامل کر کے جو اس کے اصول اساسی کے موافق ہوں جہان تک ممکن ہو سکے اس کو جدید بنائیں، چونکہ ٹامیت خود ارسطاطالیسیت کی ایک نئی توجیہ ہے لہذا ٹامیت جدید، فلسفے کے ارسطاطالیسی قسم کو جاری رکھتی ہے۔ اس فلسفے کا دوسرا نام مدرسیت جدید ہے امریکا اور یورپ میں اس کے بیشمار طائفہ عامی موجود ہیں اور اس کے اہم فلسفیانہ رسائل بھی شائع ہوتے ہیں۔

روحانی حقیقت مدرسیت جدید کے فلاسفہ ہی کی حد تک محدود نہیں۔ لیوٹا، ڈی سارلو، مارٹی نیکی، اور ویرکو متعصب مدرسیہ نہیں

باب

لیکن انہوں نے اُمتی میں ایک ایسی روحانی حقیقت پیش کی ہے جو کروڑوں اور جنٹیلے کی تصویریتِ جدید کے بالکل مخالف ہے بعض ایسے اہم پرورش کنندہ مفکرین بھی موجود ہیں جو تصویریت کی موجودہ اقسام کی اس قدر مخالفت کرتے ہیں کہ اگر ہم انہیں روحانی حقیقت کے حامی کہیں تو خود انہیں کسی قسم کا اعتراض نہ ہوگا۔



۱۔ دیکھو ”ذہنی حقیقت“ (Religious Realism) والی کتاب جو مختلف مصنفین کی لکھی ہوئی ہے اور جو ڈی سی میا کٹش کے زیرِ ادارت میگلن کمپنی نے شائع کی ہے ۱۹۳۱ء۔

باب (۳)

فلسفے کے وہ اقسام جو زیادہ نتیجتی ہیں

۱۔ اختراعت

۲۲۲ جب جو تیار اس جرمنی میں تعلیم پڑھا تھا تو وہاں اس کی ملاقات ایک نوجوان مدرس سے ہوئی جس کی تعریف وہ کانٹ کے فلسفے کی توضیح میں نہایت دلچسپ طریقے سے کرتا ہے؛ کانٹ کا شیدائی یہ نہیں جانتا کہ اس کو کہاں پر ختم کرنا چاہیے۔ جب میں جرمنی میں پندرہ سال پیش ایک نوجوان طیلان کی اچھٹ سے تعلیم پڑھا تھا، خوش قسمتی سے میری ملاقات اس زمانے کے ایک نہایت عالم و فاضل شخص سے ہوئی۔ جو فلسفے کا ڈاکٹر تھا اور معلمی کے امتحان کی تیاری کر رہا تھا۔ وہ ایک ایسا شخص تھا جس سے ہر چیز کی امید وابستہ تھی، اس نے نہایت شاندار اور ماہرانہ مضامین لکھے اور شایع کیے تھے، اور اپنی تصانیف کی کثرت کی وجہ سے اہل ملک میں خصوصیت کے ساتھ ممتاز تھا۔ کچھ سال بعد اس کو بدقسمتی سے یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ کانٹ کے انتہا و عقل نظری

باب ۲۴
کی شرح شایع کرے۔ اس کا منصوبہ تھا کہ شرح چار جلدوں میں مکمل کی جائے۔ کچھ زمانے بعد اس نے پہلی جلد شایع کی جو کئی سو صفحات پر مسموٰۃ تھی اور اس میں کانٹ کے صرف ابتدائی باب سے بحث کی گئی تھی اس زمانے سے یہ میرا ملاقاتی مفقودالخبر ہے۔ شرح کی آخری جلدیں اب تک معرض وجود میں نہیں آئیں، گو اس کو اس کام پر لگے ہوئے اب دس سال سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس کام کے ختم کرنے کے لیے کتنی جلدیں درکار ہوں گی۔ اس کا تعین صرف "ہادم اللذات" (جس کا ذکر ارفیلہ کے قصے اپنے اختتام پر کیا کرتے ہیں) یعنی موت ہی کر سکتی ہے، "رأس" اس عجیب و غریب عالم کا نام نہیں بتلاتا لیکن اس کا یہ بیان اس شخص پر بالکل صادق آتا ہے جو ان دنوں دنیا کا ایک نہایت شہرہ آفاق فلسفی ہے جس کا نام ہانس فاہنگر ہے۔ کیونکہ فاہنگر اپنی علمی زندگی کی ابتدا اس کانٹ کا ایک دسوزشیدائی و پیروتھا، اس نے کانٹ کی ایک کامل شرح لکھنے کا ارادہ کیا پہلی جلد ۱۸۸۷ء میں اور دوسری ۱۸۹۲ء میں شایع کی اور پھر (Kantstudien) کی بنا ڈالی جو ایک فلسفیانہ رسالہ تھا اور کانٹ کے فلسفے کے لیے مخصوص تھا۔

کانٹ کی ادبیات کا جو عمیق علم فاہنگر کو تھا اس کا نتیجہ وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جو (The Philosophy of As If) کے نام سے مشہور ہے جرمنی میں کئی مرتبہ شایع ہونے کے بعد اس کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوا۔ اسی کے آگن نے اس کا ترجمہ کیا۔ اس کتاب میں فاہنگر یہ نظریہ پیش کرتا ہے (جو کانٹ کی تصانیف کے مختلف اقتباسات پر مبنی ہے) کہ تمام سائنس (حکیمانہ) مذہبی، اخلاقی اور مابعد الطبیعیاتی تعلقات، دراصل ہر قسم کے تعلقات، محض اختراعات ہیں جو قیمت تو رکھتے ہیں لیکن صداقت مطلق

۱۔ دیکھو جو شیپارڈس کی کتاب (The Spirit of Modern Philosophy) نسخہ نمانی

صفحہ ۱۰۰ اور ابجدہ ہفتین مغلن کہتی۔

نہیں رکھتے۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو اختراعییت کہا جاتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تاریخ کا نشان لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ ولیم آف اوکم وہ پہلا مفکر تھا جس نے عام تصورات کی اختراعی مابہیت کی توضیح کی اور ان اختراعات (یا 'Ficta' جو مدرسیہ کا لفظ تھا) کی عملی ضرورت پر زور دیا۔ وہ بتلاتا ہے کہ ہائٹس لائبر، کانڈیلاک اور اولف اختراعییت کی تکمیل و ترقی میں کانٹ کے جدید پیشرو ہیں۔ لیکن وہ اس نظریے کا نشان پونانیوں میں بھی لگاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ کانٹ کے بعد کس طرح اس کی تکمیل میں شوپنہور، ہیربرٹ، نیٹشے اور دوسروں نے حصہ لیا ہے۔

فامنگر، شوپنہور اور فان ہارٹس کا بڑا شیدائی ہے اور فنونیت کو بہترین فلسفہ حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے وہ کانٹ کے اس نظریے کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فطرت انسانی میں بنیادی شرم کو زہ ہے۔ اور ہائٹس کے اس قول کی طرف بھی توجہ منطقت کرتا ہے جس کی رو سے کانٹ کو فنونیت کا آدم قرار دیا جاتا ہے۔ فامنگر کا خیال ہے کہ فنونیت کسی طرح حیاتیاتی و اخلاقی قوت کو کم نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وہ ہمیں اپنے لیے اور زیادہ سخت جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور صورت خلق اور مصائب کو کم کرنے کا شوق دلاتی ہے۔ نیز ہمیں اپنے عام پہلو کے اختیار کرنے میں موضوعیت کی بجائے زیادہ تر محاسبیت کی طرف مائل کرتی ہے۔ اس طرح فامنگر کی اختراعییت شوپنہور کی غیر عقلیت و فنونیت سے زیادہ قریب ہے۔

فامنگر اپنے نظریے کی توضیح کرتے وقت مختلف قسم کے اختراعات کا ایک تفصیلی اصطلاحات پیش کرتا ہے۔ پہلے تو اس نے اختراعییت کو ایک طریقہ سمجھا اور محض ایسے اختراعات جمع کیے جو علم کے مختلف دائروں میں خاص قیمت و اہمیت رکھتے ہیں۔ پھر اس نے اختراعییت کی مابعد الطبیعیاتی جانب پر نظر ڈالی اور اس نظریے نے "فلسفے کے ایک کلی نظام" کی شکل اختیار کر لی جس کو فامنگر نے تصوراتی ایجابیت کے نام سے

باب

باب

دیکھ کر اکیونکو اس نے خیال کیا کہ یہ جبر من فلسفہ کی مروجہ تصویریت اور لاس کی پیش کردہ ایجابیت کی ایک مصالحتی صورت ہے۔ وہ اپنے تعلیم کا خلاصہ پندرہ عنوانات کی تحت پیش کرتا ہے ان میں سے زیادہ اہم یہ ہیں: (۱) طبیعیات و نفسیات کے دو دُستروں کے درمیان پائی جانے والی غیر تعلیلت۔ (۲) ارادیت، یا یہ دعویٰ کہ حقیقت ارادہ ہے (۳) تفکر کو ارادہ حیات کے بالکل تابع کر دینا (۴) یہ تصور کہ فکر کی تعمیر کردہ تصویری دنیا کی اہمیت بالکل اس کی اختراعی نوعیت کی وجہ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے ایک عالم اقدار کی تشکیل ہوتی ہے جس میں ہم حدوث و تغیر کی دنیا سے بھاگ کر اپنا گزین ہوتے ہیں؛ اور (۵) یہ امر کہ دنیایہ بحیثیت مجموعی بے معنی ہے اور ایک جلیل القدر ذہن زندگی میں عظمت شامل کرتا ہے تاہم اس میں اس کی تلاش نہیں کرتا (شکر)

فائنلر اس قانون کو بہت اہمیت دیتا ہے جس کو وہ غایت پر ذرائع کے تفوق کا قانون کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ایک عام میلان ہے کہ جو شے کسی غالب کا محض ذریعہ ہوتی ہے وہ غالب ہو جاتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ حقیقت فکر ایک ذریعہ ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے کو ماحول کے مطابق بناتے ہیں اور اپنی حیاتیاتی ضروریات کو پوری کرتے ہیں۔ لیکن فکر اپنے و خلیفے کو چھوڑ بیٹھتی ہے اور خود ایک غایت بن جاتی ہے۔ پھر وہ ہر قسم کے مسائل مشکل کرنے سے جو بالکل ناقابل حل ہوتے ہیں۔ یہ مسائل ناقض ہر بے معنی ہوتے ہیں۔ ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ اس امر کی توجیہ کر دیں کہ یہ کس طرح نفسیاتی طور پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب ہم ان کے جواب دینے کی کوشش کرتے ہیں تو بھول بھلیوں میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ اگر اس روشنی میں دیکھا جائے تو بہت سارے فکر کے اعمال اور عمل میں صاف طور پر غلط افتراضات معلوم ہوتی ہیں جو یا تو حقیقت کے خلاف ہیں یا متضاد الذات ہیں؛ لیکن جو فکر کی شکلات کو اس مصنوعی انحراف کی وجہ سے دور کرنے اور غایت فکر تک ان غیر حقیقی اور پھیلے راستوں کے ذریعے پہنچنے کے لیے

۳۲۶

باب

بنائے گئے ہیں۔

فائنلر اختراعیت اور نتیجیت کے باہمی تعلق پر بحث کرتا ہے اور انکار کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہیں نتیجیت کا اصول یہ ہے کہ جو تصورات عمل میں مفید ہیں وہ ضرور صحیح ہیں، یا یہ کہ ”نفع بخش شے ہمیشہ صحیح ہوتی ہے“ لیکن اختراعیت کا یہ اصول یہ ہے کہ جن تصورات کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان میں صداقت نہیں پائی جاتی، ان میں بھی اعلیٰ درجے کی افادیت پائی جاسکتی ہے۔ بہر حال فائنلر اعتراف کرتا ہے کہ اختراعیت و نتیجیت میں غلامیت سی چیزیں مشترک ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سارے نتیجیہ اس کی غایت پر ذرا منع کے تفوق والے قانون کو اور نیز اس کی دوسری تعلیمات کو تسلیم کریں گے۔ ایم سی آلٹو اختراعیت و نتیجیت کی ”حیران کن مشابہتوں“ کا ذکر کرتا ہے اور افسوس کرتا ہے کہ امریکا کے نتیجیہ نے فائنلر کی کتاب کو زندہ گر مجبوشی کے ساتھ نہیں لیا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ”فائنلر کی کتاب کا امریکا کے نتیجیہ نے خلوص کے ساتھ استقبال نہیں کیا۔ اور خود فائنلر (اپنے دیباچے میں جو کتاب کی تکمیل کے ایک زمانے بعد لکھا گیا ہے) اس امر کا خواہشمند معلوم ہوتا ہے کہ اس کو نتیجیہ کی صف میں نہ شامل کیا جائے۔ مصنف کے نام فائنلر نے ۱۹۲۵ء میں ایک خط لکھا تھا جس میں وہ کہتا ہے کہ اس کے اعتراضات جیسے ڈلوئے، یا آنتھونی نتیجیت کی کسی شکل کے خلاف نہ تھے بلکہ اس غیر تنقیدی نتیجیت کے خلاف جو فلسفے کی قیمتی صداقتوں میں جہالت سے تحریف کرتی اور مبالغہ کرتی ہے باہمی تقاضا تعارف کی اس قابل افسوس ناک میاہی پر جیسے گٹ من نے فائنلر کی کتاب کے تبصرے میں اچھی طرح بحث کی ہے (جرنل آف فلاسفی جلد ۲۳ صفحہ ۷۷ تا صفحہ ۸۰) میں اس کے ساتھ اتفاق کرتا ہوں کہ یہاں ایک اہم اشتراک فکر کی دلچسپ اور غیر غور کردہ مثال ملتی ہے۔ اور اس کے ساتھ میں بھی یہ امید کرتا ہوں کہ یہ ناکام میاہی رنح ہو کر بین الاقوامی مشورہ مشروع ہو گا۔ یہ امر کہ

۳۴۷

۱۔ دیکھو ایم سی آلٹو کی تحریر (Philosophy Today) میں، جو اسی ایل شاداب کی زیر ادارت

باب

اختراعیت و تخیلیت دونوں کی بنیاد کائنات کے وہی تصورات ہیں آٹو کے خیال کی تائید میں شہادت فراہم کرتا ہے۔

۲۔ تخیلیت

بعض مبصر مفکرین، جن میں ڈگلس فاسٹ زیادہ متاثر ہے، اس فلسفے کی حمایت کرتے ہیں جس کو وہ تخیلیت (Imaginism) کہتے ہیں۔ فاسٹ نے اس لفظ کو ایجاد کیا ہے۔ اس نے اپنی مندرجہ ذیل کتابوں میں اپنے نظریے کی کامل توضیح کی ہے، دوسرے نظریات سے اس کے تعلق پر بحث کی ہے اور وہ طریقے بتلائے ہیں جن کے ذریعے یہ مخصوص مسائل کو حل کرتا ہے: (The World as Imagination) (دنیا بحیثیت تخیل) (Divine Imaginism) (تخیل الہی)؛ (Imaginism) (تخیلیت) (آخر الذکر مضمون مبصر برطانوی فلسفہ (Contemporary British Philosophy) میں چھپا ہے۔)

تخیلیت کائنات کی ایک دلچسپ عبارت پر مبنی ہے۔ جو یہ ہے کہ تحقیق کرنی ہے کہ تخیل شعور سے مل کر وہی چیز تو نہیں جو حافظہ، ذکاوت، تیز بینی اور شاید فہم و عقل بھی وہی ہیں۔ مگر منطق اس امر کا تصفیہ کرنے کے قابل نہیں کہ آیا ایک بنیادی قوت حقیقت میں پائی جاتی ہے تاہم اس قوت کا تصور ہی وہ مسئلہ ہے جو قوتوں کی اس کثرت کے ایک منظم بیان میں شامل ہے (نارمن کتب اتھم کی کتاب شرح (Commentary) میں نقل کیا گیا ہے صفحہ ۱۱۴) لیکن کائنات نے اس پر معنی خیال کی تشکیل کی طرف توجہ نہیں کی۔ فٹس نے اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ (اپن کورٹ پبلشنگ کمپنی نے شالین کی جے صفحہ ۴۲ (نوٹ)۔

تخیل تعمیری اور فطرت تشکیلی کے ربط کو نظام کر کیا اور اس طرح اصول تخیل کو ایک کائناتی مرتبہ بننا۔ فرد شامر نے تسلیم کیا کہ تخیل ایک کلی قوت ہے جو تمام فطرت میں نفوذ کیے ہوئے ہے، لیکن نہ تو فطرت ہی نے اور نہ فرد شامر نے تخیل کو حقیقت کا تخلیقی، کلی و ایضاً اصول قرار دیا۔ اب فاسٹ کا دعویٰ ہے کہ اسی نے اول مرتبہ ایسا کیا۔ اور وہ اس نظریے تک اس لیے پہنچا کہ وہ تنگی اور ربطاً نوئی پیروان تنگی کے عملیتی اصول سے بیزار تھا۔

لہذا اب ہماری یہ خواہش ہے کہ ہم (۱) ایک جامد کائنات کے تصور سے بچیں جو ابھی مرکز توجہ بنا ہوا ہے، اور (ب) اس مزید تصور سے جو اس جامد کائنات ہی کو عقل قرار دیتا ہے، ہم اسی صورت میں بچ سکتے ہیں کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ جو عالم (۱) ایک ساتھ قیوم بھی ہے اور غلاق بھی اور (ب) جو دور سے اس شے کے مشابہ لفظ آتا ہے جو خود ہم میں تخیل محض دکھائی دیتی ہے۔ میں تخیل ”محض“ کہہ رہا ہوں، کیونکہ تخیل تعمیری اور غیر کے اظہار کے لیے استعمال ہوتے ہیں، اور جو اس طرح اس غیر کے زیر اثر ہوتے ہیں، اپنے وظیفے یا عقل کے لحاظ سے آلاتی عقلی فکر کے حصے بن جاتے ہیں۔ اب ان کا تعلق عقل کے افسانے سے ہوتا ہے جس کی ابتدا وحدہ بات کے احتیاجات کے سلسلے میں ہوتی ہے جو ایک منقسم دنیا میں ماحول کے ساتھ امتحان اپنا تطابق قائم کرتے ہیں۔“

فاسٹ اقلیاء کے ساتھ اس وسیع معنی میں تخیل کو محدود معنی والے تخیل سے نمیز کرتا ہے جو عمیق تر تخیل کی محض ایک ہیئت ہے۔ کائناتی تخیل کے دو پہلوؤں میں (قیوم و غلاق) ثانی الذکر پہلو زیادہ بنیادی ہے۔ تحفظ میں قیومیت و بقا کی فعلیت شامل ہے، موجود ہونے کے معنی مخلوق ہونے کی ہیں یا خلق کرنے کے، یا دونوں کے۔ اور اس کائناتی تخیل کی تخلیقی قوت دی ہے

۱۔ دیکھو وگلز فاسٹ کا مضمون ”ہم مصور عاوی فلسفہ“ میں جو ہے ایچ میورڈ کی زیر ادارت میکلمن کہنی نے شایع کیا ہے۔

باب

جو زمان ہے اور اس میں مرور، معیت اور تسلسل شامل ہیں۔ علاوہ ازیں یہ شعور رکھتی ہے۔ تخیل اپنے فعال شاعر بالذات حیثیت کے لحاظ سے شعوری تخلیق (جس کے لیے فاسٹ نے ایک نیا لفظ ایجاد کیا ہے۔ 'Consciring')، فاسٹ کے لیے وہی ہے جو فٹنٹے کے لیے نامتناہی فعلیت جو اپنی محتویات سے واقف سمجھی جاتی ہے۔

شعوری تخلیق عقلی فعلیت نہیں۔ صداقت اضافتی شے ہے اور نیچے کے درجے میں ہے۔ تفکر محض آلائی چیز ہے۔ اس معاملے میں جنس دیوے اور شکر درست ہیں۔ تعقلات اور سائنٹفک قوانین صداقت کے اظہار ہیں، اس کے برخلاف حقیقت جو شعوری تخلیق ہے صداقت سے زیادہ حقیقی اور اس سے زیادہ وسیع ہے۔ فکر محض محدود مرکبیں وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اس نظریے کے قبول کرنے میں رگنٹو حق بجانب ہے۔ تفکر اس احتیاج سے پیدا ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب عضویت کو ایک سخت ماحول سے مقابلہ ہوتا ہے اور وہ عضویت کی محدودیت میں شریک ہوتا ہے۔ لیکن تخیل ابھی صداقت و فکر سے ماورا ہے اور اس میں تمام حقیقت و غیر حقیقت شامل و داخل ہیں جس طرح جیس نے میٹجیت کو تجربیت و تصوریت کی ایک مناسب و کافی ترکیب قرار دی ہے، اسی طرح فاسٹ بھی تخلیق کو ایسی ہی ترکیب قرار دیتا ہے۔ یہ تصوریت کی ذہنی صورتوں اور عقلیت کی غیر عقلی اور اسبابی صورتوں کو خارج کر دیتی ہے۔ لہذا یہ بوقت واحد صحیح تصوریت بھی ہے اور صحیح حقیقت بھی۔ گو تخلیقیت نے ابھی مسئلہ خلود کا کوئی نشانی بخش حاصل پیش نہیں کیا، تاہم وہ پوری طرح تسلیم کرتی ہے کہ جو فلسفہ اس مسئلے کو حل نہیں کر سکتا اور انسان کو حیات اتمیہ کا قابل ہم تقیین نہیں دلا تا وہ آخر میں باطل و لا طائل ہے۔

۳۔ جمالیات

۱۔ جمالیات کا مفہوم
ہر جگہ کے ایک مساند عالم ہے۔ ایم۔ بالڈون نے خود کشتری آن فائنی ائیٹھریکا لوجی کا

باب

میر ہے ایک نظریہ پیش کیا ہے جس کو وہ (Pancalism) کہتا ہے اور جو فاسٹ کی تخلیقیت کے مشابہ ہے۔ لفظ پنکلیزم کی ابتدا نہایت دلچسپ ہے بالڈون نے سرمدی تصنیف پیش کی تھی جس کا عنوان (Thought and Things or Genetic Logic) (فکر و اشیا و یا تنکوینی منطق) ہے۔ تیسری جلد (منطق حقیقی) حصہ اول (Interest and Art) (Real Logic)

(غرض اور فن) پر ہے۔ اس نے ”منطق حقیقی“ کا قبیہ حصہ اب تک شائع نہیں کیا، لیکن اس تیسری جلد کے بعد ایک اور مستقل تصنیف پیش کی ہے جس کا عنوان (Genetic Theory of Reality) (حقیقت کا تنکوینی نظریہ) ہے۔ اس نے اپنی ”تنکوینی منطق“ کے لیے ایک یونانی جملے کو مالو کے طور پر اختیار کیا تھا جو یہ ہے (Τὸ καλὸν πᾶν) اس کے لفظی معنی ہیں: ”حسن سب کچھ ہے“ لیکن اسی تصنیف کی جلد سوم کے اختتام پر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ مالو تمام حقیقت کی ماہیت کا اظہار کرتا ہے۔ لہذا وہ اس جملے کو لفظ پنکلیزم میں بدل دیا اور اپنے فلسفے کا یہی نام رکھا۔ جلد سوم کے دیباچے میں وہ سمجھاتا ہے کہ کس طرح اس نے اس لفظ کو وضع کیا اور طائیفہ پر ایک یونانی زبان کے عالم کی رائے کا بھی ذکر کرتا ہے۔ جو اس وضع اصطلاح کی تائید میں ہے، گو یہ اصطلاح کسی قدر بے قاعدہ طور پر وضع کی گئی ہے تاہم (Πάντα καλὸς) ایک یونانی لفظ بھی موجود ہے۔

۳۵۰

دوسرا نام جو بالڈون اپنے فلسفے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ”جمالیاتی بدیسیت“ ہے۔ اس کی رائے ہے کہ جمالیاتی تجربہ علم کی اعلیٰ ترین صورت ہے کیونکہ یہ صداقت اور افادیت یا عملیت کے درمیانی تضاد کو رفع کرتا ہے۔ جمالیاتی کل صداقت و افادیت دونوں کو محفوظ رکھتا ہے۔ ”صداقت و قیمت کے سارے احکام جن کی غیر دلچسپ عملی حقائق اجازت دیتی ہیں جمالیاتی حکم میں پھر سے تشکیل پاتے ہیں، صائب اضافات ہسان کیے جاتے ہیں، اخلاقی محولات پھر سے پیش کیے جاتے ہیں، تصویری اشارات قوی کیے جاتے ہیں، عرفی معنی کی فنی صنعت کی اقتدار میں تاکید کی جاتی ہے“

بات

(جلد سوم صفحہ ۲۵۴)۔ لیکن جہاں لیاقتی تجربہ ایسے عمیق معنی پیش کرتا ہے جس کے صداقت و افادیت جزئی اور خام اجزائیں اور آگے چل کر اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ: ”جونظر یہ..... اس مدلل رائے میں ظاہر ہوا ہے اور جسکی رو سے جہاں لیاقتی تدبیر میں حقیقت کے معنی کا کامل ترین اظہار ہوتا ہے اس کو میں پنکلیزم (پنکلیٹ) کہنے کی جرات کرتا ہوں جو اس معنی کو ایک ہی لفظ میں ادا کرتا ہے جو اس کتاب کی پہلی جلد پر مالو کی طرح لکھا گیا ہے: ὁ καλον παρ یہ نظریہ ”تکوینی نظریہ حقیقت“ کے چوتھے حصے میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے لیکن ہم یہاں اس تفصیلی توضیح میں نہیں پڑ سکتے۔ بالذات اپنے فلسفے اور بحیثیت کی نسبت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک

مضمون میں جس کا عنوان (Aspects of Contemporary Thought) ہے

(مجموعہ فلسفے کے مختلف پہلو) ہے (جو امریکن ایرک سٹالہ میں شائع ہوا تھا اور جو پھر ”تکوینی منطق“ کی جلد سوم کے تتمہ ج کے طور پر چھپا) وہ اس تعلق پر بحث کرتا ہے۔ اگر ہم اس کے نظریہ اور نتیجہ کی مشابہت پر زور دینا چاہیں تو لفظ آلائیٹ خود بالذات کے نزدیک وہ صحیح اصطلاح ہے جس کو اس ضمن میں استعمال کرنا چاہیے۔ کیونکہ بالذات نتیجہ کے ساتھ صورت کے مناسبت میں اتفاق کرتا ہے، یعنی نتیجہ کے ساتھ ان امور میں اتفاق کرتا ہے کہ علم اپنی ماہیت کے لحاظ سے اختیار می یا عملی ہے، تصورات عمل کے آلات ہیں، فکر ایک عضویت اور ایک ترقی پذیر نظام ہے اپنی جو ماہیت میں بالکل اجتماعی واقع ہوا ہے وہ نتیجہ کی صرف اس خامی پر مقروض ہے کہ یہ معنی کو ایک باطنی قیمت اور خود حقیقت کا ایک حصہ نہیں قرار دیتی۔ وہ کہتا ہے کہ نتیجہ انسانیت تجربے کے ایک پہلو پر زور دیتی ہے اور دوسرے پہلو کو نظر انداز کرتی ہے اور بالخصوص اپنے جہاں لیاقتی نظریے میں کمزور ہے۔

۳۵۱

لے۔ بالذات اسی اعتبار میں (Pancalism) کے لفظ کے استحقاق کی شکل انشاء (Pantheism)

اور (Pantheism) سے ہوتا ہے (مترجم)

تاہم کراٹمن اپنے اس قول میں بلاشبہ حق بجانب ہے کہ "گوپر وقیر بالذون" یا بے نظریے میں اور تحقیقی ارتقاء میں کی رائے میں بعض اہم اختلافات ہیں تاہم ان کا عام لفظ نظر اور غایت ایک ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف منطق کے مسئلے پر نفسیاتی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں بلکہ وہ اپنے عملی تصورات کو ارتقاء کے حیاتیاتی بیان سے حاصل کرتے ہیں نہ کہ کائنات کے بعد والی تصویریت سے۔

۴۔ مذہبی متحجیت

اپنے اس مقالے میں جو سوربون یونیورسٹی سے ڈاکٹری کی ڈگری لینے کے لیے ۱۸۹۳ء میں پیش کیا گیا جس کا عنوان (L'Action) (عمل) تھا، مارسل بلائڈل، جو ایک فوجوان رومن کیتھولک فلسفی ہے، اور جو فرانس کے کیتھولک ماڈرنزم کے بانیوں میں سے ہے، یہ استدلال پیش کرتا ہے کہ اس امر کے تعین کے لیے کہ کس چیز کو صحیح سمجھ کر قبول کیا جاسا اور وہ اور زندگی کا عملی پہلو اساسی شے ہے۔ اور اپنے ایک خط میں جو (Revue du clerge

Francais) میں ستمبر ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا بلائڈل کہتا ہے کہ متحجیت کا نام اس کے نظریے کے ٹھیک بیان کے لیے موزوں ہے اور وہ اس کو دس سال سے زیادہ عرصے سے استعمال کر رہا ہے۔ لیکن جب متحجیت کا لفظ شلر جیمس اور ڈیوئے کے جدید انگریزی امریکی فلسفے کے نام کے طور پر استعمال ہونے لگا تو بلائڈل نے اس کا استعمال ترک کر دیا کیونکہ اس کی اور ان لوگوں کی تعلیم میں بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے۔ لیکن جیسا کہ کالڈول نے بتلایا ہے فرانسیسی مجددین کی تعلیمات میں اور انگلستان اور امریکا کے نتیجہ کی توحیدیات

بات

۳۵۲

مذہب میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ ارادیت یا ارادہ ايقان کو مذہبی صداقت کے لیے اساسی قرار دینا، ان کے باہمی اتفاق کا اصلی نکتہ ہے لیکن بلائٹل اور اس کے اتباع میں اس ارادیت کا اظہار خلان عقلیت، نظر لیے میں ہوتا ہے اور جو مذہبیت جدید پر اس لیے ہمیشہ حملہ کرتے ہیں کہ عقل انسانی پر حد سے زیادہ بھروسہ کرتی ہے، یہ ان کے باہمی اتفاق کی دوسری وجہ ہے لیکن فرانس کے مذہبی نتیجہ انگریزی امریکی نتیجیت کے حامیوں سے اس بات میں مختلف ہیں کہ اول الذکر روایت کو ضروری سمجھ کر اس کی حمایت کرتے ہیں، اور اس کو ایک ایسی تخلیقی قوت سمجھتے ہیں جو ماضی کے غیر شعوری لیکن مطلق الوجوب تہافت کو زندہ رکھتی ہے۔ فرانسیسی مفکرین خدا کے کائنات میں ماری ہونے کے تصور پر خصوصیت کے ساتھ زور دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک خدا کا تجربہ کوئی خارجی شعور نہیں بلکہ یہ انسان کو اپنی کل باطنی زندگی کی فعلیت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس معاملے میں ان کی رائے انہیں کی عملیت سے بالکل مشابہ ہے۔

ایڈورڈ لارے نے فرانسیسی مذہبی نتیجیت کو برگرن کے فلسفے سے مل کر بلائٹل سے زیادہ ترقی دی ہے۔ وہ اس امر سے انکار کرتا ہے کہ سائنٹفک علم صحیح ہے اور وہ سائنٹفک قوانین و واقعات کو عملی زندگی کے محض رسوم و آفات قرار دیتا ہے۔ اس کے برخلاف فلسفہ انسان کی زندہ روح سے اعلق رکھتا ہے۔ وجود باری کے ثبوت اور خدا کو عقلی طور پر سمجھنے کی کوشش بالکل لاپا مل ہے بلکہ ایسی گستاخی ہے جو انسان کو گنہگار بناتی ہے۔ تاہم خدا کو ہم دنیا کے ذریعے جانتے ہیں جو روح کی تجدید کرتی ہے اور زندگی کو ہمیشہ ایک نیا تخلیقی عمل بناتی ہے۔

لارے نے نظمی نتیجیت کو انگریزی امریکی نتیجہ سے بالکل مختلف معنی میں استمال کرتا ہے۔ وہ صداقت و افادیت کو ایک نہیں کر دیتا بلکہ کسی تصویر یا ادبی کو صداقت کی ایک علامت یا معیار قرار دیتا ہے۔ اس کا اس امر پر اصرار ہے کہ کسی تصویر کی تصدیق ایک عمل ہونی چاہیے

نہ کمحض ایک استدلال یا حجت بہترین معیار کامیابی ہے۔ فکر کی تشفی باب
اس وقت ہوتی ہے جب وہ ایک قوی غنی اور روشن تجربے سے پیدا
ہوتی ہے۔ بلطف و احدیوں کہو کہ تصدیق فکر کی ترقی میں ایک قدم کا بھران ہے۔

۵۔ حکیمانہ تمجیبت



کسی قدر لارائے کی طرح (خصوصاً فلسفہ سائنس میں) گواہی نہ نقطہ نظر
میں بالکل غیر محتاج اور اور یکنواخت مہتری بینکار ہے (Henry Poincare)
فرانس کا مشہور عالم ریاضیات ہے، جو فلسفی بن گیا۔ ہے اور غلط سائنس کی
اہم خدمت کی ہے۔ اپنی کتاب (La Valeur de la Science) (سائنس کی
تثمین) میں وہ سائنس کے تجربی قوانین کے دو اجزاء میں اعتبار کرتا ہے۔
(۱) رسم جو نہ صحیح ہوتی ہے اور نہ غلط بلکہ تعریف کی حیثیت سے محض، وضع
کری جاتی ہے اور (۲) خود قانون جو آئندہ حادثات کی پیشین گوئی کے
اساس کا کام دیتا ہے بینکارے کی رائے ہے کہ عقلی علامہ جو قوانین کے
اظہار کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں محض اختراعی ہوتے ہیں اور فطری قانون
کے سارے نظامات متوقوف کیے جاسکتے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے نظامات
کو رکھا جاسکتا ہے۔ لہذا سائنس انسان سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ وہ بالکل مصنوعی
نہیں تاہم معاشرتی اتحاد و اتفاق کا نتیجہ ہے لیکن بینکارے سائنس کی
صدائت اور اس کی علمی افادیت کو ایک نہیں کر دیتا، اور نہ ایک سائنس کو
(مثلاً ریاضیات) محض دوسری سائنس (مثلاً طبیعیات) کا غنا دہم سمجھتا ہے۔

لے۔ لارائے لالاند کی (Vocabulaire de la Philosophie) (فلسفہ کی لہجہ ثانی،

جلد ثانی صفحہ ۲۱۲۔ میراثہ جہ۔

سائنس کی قیمت کا تعین اس کے روحانی ترنح سے ہونا چاہیے نہ کہ محض افادیت سے۔ اسی لیے پینکارے لارائے کی مخالفت کرتا ہے جو سائنس کو اس قیمت میں تحویل کر دیتا ہے جو وہ احتیاجاتِ عمل کے پورا کرنے میں رکھتی ہے۔ سائنس کی ایک خارجی نوعیت ہوتی ہے جس کا لارائے انکار کرتا ہے۔ ہمارے عقلی علایم کی اختراعی نوعیت کی تحت توافقِ عالم پایا جاتا ہے، یعنی حقیقت کی ساری متحد کلیت۔ جو عالم سائنسِ فطرت کی اس عمیق نیم آہنگی یا توافقی کا احساس کرتا ہے وہ خود غرضی کو منکوب کر کے دوسرے علمائے سائنس کے ساتھ حصولِ صداقت کی مسلسل کوشش میں اشتراکِ عمل کر سکتا ہے جو حکیمانہ روح کی عین حقیقت ہے۔ پینکارے کے لیے یہ احساسِ اخلاقیات کی بنیاد ہے اور اس سے یہ اصول لازم آتے ہیں کہ سائنس تنفکِ اخلاقیات ناممکن ہے، اور غیر اخلاقی سائنس ہو نہیں سکتی، سائنس تنفک (حکیمانہ) نتیجیت کے دوسرے نمائندے جو پینکارے سے کسی قدر مختلف اور خود آپس میں ایک حد تک اختلاف رکھتے ہیں، بالکل پیرس جس نے اپنے نظریے کو (The Grammar of Science) میں پیش کیا ہے اور ایف انریک اٹلی کا ممتاز فلسفی جس نے دلچپ منطقی نظریات اور ایک بے مثل فلسفہ سائنس پیش کیا ہے۔



باب (۴)

سچا فلسفہ

۱۔ مسئلے کی تحلیل

۳۵۴ ہم عصر فلسفے کے تین اہم اقسام کی توضیح کرتے وقت مصنف نے تصور یہ
کا ساتھ دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کا یقین ہے کہ تصور یہ دوسروں کی
نسبت ایک بہتر طریقہٴ تفلسف اور ایک زیادہ تشفی بخش عام اساسی اصول
رکھتے ہیں۔ لیکن مختصر بحث کے وقت یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس مفروضے
کی بنظر امان تحقیق آگئی جائے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس کتاب کو یہاں تک
پڑھا ہے انہیں اس اہم سوال سے ضرور دلچسپی ہونی چاہیے کہ سچا فلسفہ
کیا ہے؟ اب ہم یہ کوشش کریں گے کہ اگر ہمیں فلسفے کی کسی نوع جسے ظن بھی
ہو تو اس کو دور گردیں اور مناقشے کے اس پہلو کو ترک کر دیں جو جانب داری
کی وجہ سے اختیار کیا جاتا ہے۔ ہم اس امر کی ایک آخری کوشش کریں گے کہ
ایک سچے فلسفی اور فلسفیانہ صداقت کے سرگرم تلاشی کا خاص خارجی پہلو اختیار کریں۔
ایک پاک باز جو یائے صداقت کے اس غیر مضطرب و بیہوش پہلو کو لیے ہوئے
ہیں اس سوال کا مقابلہ کرنا چاہیے کہ آخر سچا فلسفہ کیا ہے؟

باب

جب ہم غیر جانب داری اور راستی سے اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دو مختلف طریقوں سے بحث کی جاسکتی ہے۔ ان میں سے ایک تو اضافی ہے اور دوسرا مطلق۔ لیکن جس نقطہ نظر سے ہم اپنے فلسفے کی تعمیر کریں گے اسی لحاظ سے اضافی طریقہ بھی مختلف ہوگا۔

بحیثیت ایک انفرادی مفکر ہونے کے اور اپنی شخصی زندگی کے مخصوص مسائل میں گھر کر میرے لیے سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے، ہر سوچ بچار کرنے والے کے لیے سوال اسی صورت میں پیش ہوتا ہے۔ جیسا کہ جی۔ کے جیٹن اور ویمپس نے صحیح طور پر بتلایا ہے انسان کی زندگی کا شخصی فلسفہ اس کے لیے ایک نہایت اہم چیز ہے جس کے الفاظ میں یہ اس امر کا ایک خاموش احساس ہے کہ اگر زندگی کو ایمانداری اور متمس نظر سے دیکھا جائے تو اس کے کیا معنی ہیں یہ کائنات کے مدد جز کو دیکھنے اور محسوس کرنے کے لیے اس کا ذاتی طریقہ ہے۔

اس کتاب کے پیرچھنے والے کو چاہئے کہ اس سوال پر تنجیدگی کے ساتھ غور کرے کہ میرا فلسفہ زندگی کیا ہے؟ میرے لیے کونسا فلسفہ صحیح ہے؟ جب سوال کو اس شخصی صورت میں اٹھایا جائے گا تو یہ فوراً صاف طور پر معلوم ہوجائے گا کہ اس کا جواب کوئی دوسرا شخص مثلاً اس کتاب کا مصنف نہیں دے سکتا کیونکہ ہر منکر کو چاہیے کہ اس سوال کے جواب کو بالآخر خود ہی اپنے فلسفے پر غور کر کے دے۔ اسی لیے مصنف کے تصورات کی طرف رجحان سے اس سوال کی شخصی صورت کے جواب کا تعین ہو سکتا ہے اور نہ ہونا چاہیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اور اس کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ کسی دوسرے فلسفی کو جو فلسفے کی کسی نوع کی تائید کرتا ہے اس سوال کے جواب کا تعین نہیں کرنا چاہیے۔

امریکا یا انگلستان، یا فرانس، یا جرمنی، یا اٹلی، یا روس یا چین یا ہندوستان کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ ایک عظیم الشان توحی تمدن میں پیدا ہو کر ہر فرد کو جو کسی قدر بھی سوچ بچار کر سکتا ہے اس امر کے دریافت کرنے میں گہری دلچسپی ہونی چاہیے کہ خود اس کے تمدن کے لیے، اس کی قوم کے لیے (جس کی عمیق تباہی، امیہوں، اور جن کے تیفات و تعصبات کو وہ دوسری قوموں کے

۳۵۵

بہ نسبت زیادہ ہمدردی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے) سچا فلسفہ کیا ہے؟ اس تمدن کے لیے جس کا وہ ایک جز ہے اور جس کی زندگی کا شریک، سچا فلسفہ کیا ہو سکتا ہے؟ کیا حقیقت یا تصوریات امریکا کے تمدن کا سچا فلسفہ ہے؟ یا انہیں کسی اور فلسفے کا اظہار کرنا چاہیے جو ابھی شکل پذیر نہیں ہوا؟

ہم آگے بڑھ کر کل بنی نوع انسان کا نقطہ نظر اختیار کر سکتے ہیں۔ ہم نتیجہ کی عین بصیرت تک پہنچ کر ساری بنی نوع انسان کو عقلی و روحانی زندگی کی ایک متحدہ کلیت سمجھ سکتے ہیں۔ اس حادی کل انسانی نقطہ نظر سے ہمارا سوال یہ ہو گا کہ ہمارے اس دور کے لیے اور انسان کی آئندہ آنے والی نسلوں کے لیے سچا فلسفہ کیا ہے؟ بالآخر انسان کو نئے فلسفے کو بنی نوع انسان کے لیے بہتر سمجھ کر اختیار کرے گا؟ کیا ولیم جیمس اپنے اس خیال میں صحیح ہے کہ اشیاء پر نظر کرنے کا آخری کامیاب طریقہ وہ ہو گا جو معمولی ذہنوں کے لیے کامل طور پر موثر ہو؟ یا یہ آخری سچا فلسفہ انسانین کے نظریہ اضافت کے مانند ہو گا جس کو صرف دس بارہ ہی الکمال مفکرین ہی سمجھ سکیں گے؟

جب ہم بنی نوع انسان کے اس نقطہ نظر کو اختیار کرتے ہیں تو سوال کے مذکورہ بالا مطلق طریقے کے قریب ہوتے ہیں، لیکن ابھی ہم مطلق نقطہ نظر تک نہیں پہنچے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام زمان و مکان کی ناظر ہے جس کی نظر تمام حقیقت زمانی اور افضائی کے تمام نظامات زمانی پر حاوی ہے جس کی تیز نگاہیں تمام ہمزور اوقات پوشیدہ معانی تک جا پہنچتی ہیں اور جس کا ذہن مطلقاً ہمہ داں ہے۔ ایسی عالم مطلق ہستی کے لیے سچا فلسفہ کیا ہو گا؟ اسی سوال کو ہم اسٹینزاکے پر معنی جملے میں (جس کو ہم نے بار بار اوپر نقل کیا ہے) اس طرح ادا کر سکتے ہیں، اس شخص کے لیے جو تمام چیزوں کو ابدیت کی صورت میں یا ابدیت کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے سچا فلسفہ کیا ہو گا؟

مصنف کا یہ یقین ہے کہ کسی شخص کو اپنے غور و خوض سے اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ سارے اضافی نقاط نظر سے اور انہو کو اپنی رائے میں مطلقاً کامل بصیرت کے نقطہ نظر سے اس سوال کا جواب نہیں حاصل کرنا

یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر فلسفہ کا یہ میلان ہوتا ہے کہ اپنی رائے کے لیے قطعیت کا دعویٰ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ سب یہ کہنے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کی رائے تمام تاریخ فلسفہ کی فطری پیداوار ہے اور ان کا نظام دوسرے تمام نظامات کی جگہ اگلیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تمام گزشتہ موجودہ فلسفیوں کی آراء کو صداقت کے محض قریب سمجھتے ہیں اور خود اپنی عمیق تربصاء کی کلیت یا مطلقیت کے دعویدار ہوتے ہیں۔ تمام محول فلسفہ (بالفاظ بالنگ) "نوی شعور رکھتے ہیں نہیں یقین ہوتا ہے، بعض دفعہ حد سے زیادہ یقین ہوتا ہے، کہ ان کا فلسفہ سچا ہے۔ اب چونکہ تصوریت نے دوسرے فلسفوں سے زیادہ صداقت شعاری کے ساتھ ابدیت کے نقطہ نظر کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے اس لیے مصنف تصوریت کی طرف رجحان رکھتا ہے۔ لیکن وہ اس امر سے اچھی طرح واقف ہے کہ بہت سارے تصوریہ اس نقطہ نظر کے اختیار کرنے میں بری طرح ناکامیاب ہوئے ہیں اور دوسرے ملک کے بعض فلسفی اس معاملے میں کامیاب نظر آتے ہیں۔" ۳۵۷

۲۔ انتخابیت

بہر حال اس سوال کے جواب کا ایک طریقہ ضرور موجود ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے؟ اور یہ فلسفہ کے آتنا ہی قدیم ہے۔ یہ اصول انتخابیت کے نام سے مشہور ہے۔ یونانیوں کے زمانے سے اس وقت تک ایسے مفکرین ملتے ہیں جنہوں نے خود کو مخاطب کر کے کہا کہ میرے مبعوضوں کے ان تمام فلسفوں میں صداقت یا نیا جاتی ہے مشکل صرف اتنی ہے کہ میں شخص کیجانی ہے اور اپنے انھم کے نقطہ نظر کو سمجھنے سے انکار کرتا ہے۔ میرا فلسفہ تمام صداقت کے ساتھ زیادہ مسامت سے کام لے گا۔ ہر عظیم انسان فلسفے کے بہترین عناصر کے انتخاب سے میرے فلسفے کی تشکیل ہوگی۔

ان صد اکتوں کو جو میں مختلف مفکرین سے لوں گا اپنے فلسفے میں ڈھال لوں گا۔ باب
اور اسی سے مجھے سچا فلسفہ حاصل ہوگا۔ جو شخص بھی اس طریقہ کار کو اختیار کرے گا
وہ اس نظریے کی توضیح کرتا ہے جس کو فلاسفہ انتخابیت کہتے ہیں۔

ہم فلاسفہ میں اس نقطہ نظر کا ایک قابل نمائندہ ڈی سی ریا کتناش ہے۔
اس کی فلسفیانہ تعلیم جامعہ شکاگو میں اس وقت ہوئی جب اس ادارے کی فلسفیانہ
افکار پر تحقیق کا کامل تسلط تھا۔ طیلان ہونے کے بعد خوش قسمتی سے اس کو
ایل ڈیوینٹی اسکول میں دینیات کے پروفیسر کی حیثیت سے دعوت دی گئی۔ ایک
عرصہ وراثتک اس نے اس عظیم الشان ادارے میں فلسفے کی تعلیم نہایت
قابلیت کے ساتھ دی۔ وہ ان دانوں تصوریت اور حقیقتیت کا نہایت ذہین و
تیز فہم نقاد تسلیم کیا جاتا ہے اور اس نے رفتہ رفتہ اپنے کو تحقیقی فطرت سے
علحدہ کر لیا ہے۔ کیونکہ اس نظریے کو مذہب سے گہرا عداوت ہے۔ ایک ایسے فلسفے تک
پہنچنے کے لیے جو تمام نقادانہ نظر کے ساتھ انصاف کرتا ہے اس نے انتخابی طریقہ
اختیار کیا ہے۔ اپنے براس پر اترا سے میں جس کا عنوان (The Reasonableness

of Christianity) (عیسائیت کی معقولیت) ہے اس نے اس موضوع کو کسی قدر
تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ شاید اس کی رائے کسی اور نظریے کی یہ نسبت
(جس سے ہم نے بحث کی ہے) انتقادی حقیقت سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ابتداء
یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ فلسفیوں کے اسی گروہ سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اب وہ
اس قسم کی حقیقتیت میں کچھ تقاضے پاتا ہے۔ اس لیے اس نے مستقل طور پر

اپنے ہی ایک نظریے کو تکمیل دی ہے جس کو وہ انتقادی وحدیت کہتا ہے اور ۳۵۸
کو شخص کر رہا ہے کہ اس میں فلسفے کے ہم عصر ذاریخی اقسام کی بہترین بھانر کو
شال کر کے دوسرا انتخابی فلسفی جی ڈیویوٹی پیریک ہے جس کی کتاب (Introduction
to Philosophy) (مقدمہ فلسفہ) اسی نقطہ نظر پر مشتمل ہے اور اسی وجہ سے

لے پروفیسر میکش کی آراء کا اس کے ایک نمونہ میں بھی طرح ظاہر ملتا ہے جس کا عنوان
(Religion in Religion) (مذہب میں اعتباری حقیقت) (Religious Realism) (مذہبی حقیقت)
میں چھپا ہے جو اسی کی زیر اداوت شایع ہوئی ہے۔

مقدمہ فلسفہ کے نصاب پر جاننے والے اساتذہ کے نزدیک بہت مقبول ہے۔ مصنف اس سوال کے جواب کے لیے کہ سچا فلسفہ کیا ہے انتخابیت کے طریقے کو پسند نہیں کرتا۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بتدیوں کے لیے کچھ قیمت ضرور دیکھتا ہے کیونکہ یہ ان کو فلسفے کی کسی خاص اقسام کو شروع ہی سے قبول کر لینے سے باز رکھتا ہے اور تمام صداقت کی طرف کشادہ دلی اختیار کرنا سکھاتا ہے۔ لیکن بالآخر انتخابیت یقیناً ایک باطنی طور پر متناقض فلسفے کی طرف لے جاتی ہے۔ درحقیقت یہ ایک ناممکن کوشش ہے کہ فلسفے کی تمام اقسام کی عمدہ باتوں کو یکجا جمع کیا جائے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کے تناقضات کو بھی اس مجموعے سے خارج کر دیا جائے۔ کوشش تو قابلِ قدر ہے اور ہر زمانے کے انتخابی فلسفے بیشک ایک مفید مقصد کی سجاوڑی کا باعث ہوئے ہیں۔ لیکن ان میں سے شاذ ہی ایسے ہیں جن کو درجہ اول کے فلسفے تسلیم کیا گیا ہے۔ چونکہ انتخابیت ان مختلف عناصر کی وحدت کے لیے، جن کا وہ مختلف نظامات فکر سے انتخاب کرتی ہے، ایک متعین مہول کو اختیار کرنے سے انکار کرتی ہے، اسی لیے وہ طریقے کی حیثیت سے مردود قرار پاتی ہے۔

۳۔ تمام اقسام کی ترکیب و تالیف

ذکورہ بالا سوال کے جواب کا ایک دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مختلف اقسام فلسفہ کی ایک حقیقی ترکیب و تالیف کے لیے کسی عام اصول کا استعمال کیا جائے۔ اس قسم کی ایک جدید اور دل نواز کوشش ڈیوئیوای ہارنگ کی کتاب (The Types of Philosophy) (فلسفے کے اقسام) حصہ چارم میں کی گئی ہے۔ اس نفیس کتاب میں مصنف فلسفے کے مندرجہ ذیل اقسام میں امتیاز کرتا ہے جن میں سے تمام کے تمام کی نمائندگی، اس کی رائے میں قابلِ مہم فطرت

کرتے ہیں: فطرت، نتیجیت، وجدانیت، ثنویت، تصوریت، حقیقت اور تصوف۔
ہم نے تمام اقسام کو جو تین قسموں میں تحویل کر دیا ہے اس کے لحاظ سے ہم نے
فطرت اور ثنویت کو حقیقت کی تحت رکھا ہے اور وجدانیت اور تصوف کو تصوریت
کی تحت۔ لیکن ہاکنٹ کے اصطلاحات کی تائیدیں بھی حجت پیش کی جا سکتی ہے
چنانچہ ہمیں بھی حقیقت و تصوریت کی مختلف صورتوں میں امتیاز کرنا پڑا۔
ان سات اہم اقسام کی توضیح و تنقید کے بعد ہاکنٹ حصہ چہارم میں ان کی
ترکیب و تالیف کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کوشش تصوریت کے بنیادی اصول
کو اختیار کرنے اور پھر اس میں دوسرے چھ اقسام کی ان چیزوں کو جو اس
اصول کے مطابق و موافق ہیں شامل کر لینے پیش ہے۔
یہ ان اقسام کی ترکیب کے اہم نقص کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ یہ
لازمی طور پر اس فلسفہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کو خود ترکیب دینے والا فلسفی
تسلیم کرتا ہے۔ حقیقت کا قابل یقینی ایک ایسی ترکیب پیش کرے گا جو تصوریہ
کی ترکیب سے بالکل مختلف ہوگی، اسی طرح نتیجیت کا حامی ایک جدا ترکیب
پیش کرے گا۔ اصل میں یہ عظیم اثنان فلسفی اپنے فلسفہ کو دوسرے اقسام کی پسچی
ترکیب سمجھتا ہے۔ تاہم ہاکنٹ کے طریقے کی بھی بڑی قیمت ہے جو اس کو اطمینان
سے برقرار دیتی ہے۔ وہ قیمت یہ ہے کہ یہ طریقہ وحدت کے ایک اصولی
اعتبار کرتا ہے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ تمام فلاسفہ ان اصولی موضوعات پر اتفاق کر لیں
جو فلسفیانہ ہم کے لیے ضروری ہیں تو پھر ہم ایک ایسا فلسفیانہ علم پیدا کر سکتے ہیں
جس کو ہر فلسفی، خواہ وہ فلسفہ کی کسی قسم کا نہا بندہ ہو، شوق سے قبول کر سکتا ہے۔
ہم نے اس اصول موضوعہ کے بیان پر جو ہاکنٹ نے پیش کیا ہے، حصہ اول
باب چہارم میں بحث کی ہے اور ان کو فلسفہ کے لیے ضروری سمجھ کر قبول بھی
کر لیا تھا۔ تاہم اس امر کا ہم نے اعتراض کیا تھا کہ ایک ایسا مجموعہ جس کو تصوریت کے ایک حامی نے تحلیل
دیا ہے اور اسی لیے یہ تصوریت کی طرف مائل ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفہ کی عام
ساخت کی اس طرح تحلیل کی جائے کہ سارے فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہو؟
شاید یہ ممکن نہیں، لیکن ہم اس مابعد الطبیعیاتی مثلث پر غور کریں گے جو

بابت بمعصر فلسفے کے تین اہم اقسام سے فطری طور پر پیدا ہوتا ہے اور دیکھیں گے کہ کیا وہ ہیں اس سوال کے جواب دینے میں مدد کرتا ہے کہ سچا فلسفہ کیا ہے۔

۴۔ تقارب اقسام

۳۶۰

فرض کر دو کہ ہم زندگی اور انسان میں اس کے اعلیٰ ترین کمال کو اس مثلث کا ایک بنیادی زاویہ قرار دیتے ہیں، فطرت طبیعی اور اس کے اجزاء کو مقابل کا بنیادی زاویہ؛ اور خدا یا وجود مطلق کو راس۔ فلسفہ جدید کی ابتدا ہی میں، اور اس میکانکی سائنس کے راست زیر اثر جس کی بنیاد گالیلیو نے رکھی تھی، تین عظیم المرتبت فلسفیوں نے اپنے فلسفوں کو اس مابعد الطبیعیاتی مثلث کے تین مختلف زاویوں سے ابتدا کر کے تکمیل دی ہے۔ سائنس ہائیس ماویت کا حامی تھا، لہذا اس کا استدلال تھا کہ سوائے اجسام اور ان کی حرکات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ اس طرح اس نے فطرت طبیعی کے بنیادی زاویے سے ابتدا کی اور اس نقطہ آغاز سے اپنے فلسفے کو تکمیل دی۔ وہ ماویت جدید کی ساری صورتوں کا جسدِ اعلیٰ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ریونی ڈیکارٹ نے دوسرے بنیادی زاویے سے ابتدا کی اور اپنے فلسفے کو اسی نقطے سے تکمیل دی، اسی کو ان نے یقین مطلق قرار دیا اور اپنے مشہور قول میں اس کو اس طرح ادا کیا: میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں وہ فطرت کو ایک متغیر حقیقت ماننے پر مجبور ہوا اور اس طرح جدید ثنویت کی تمام صورتوں کا جسدِ اعلیٰ قرار پایا یا تاریخ ڈی اسپینوزا نے اس مثلث سے ابتدا کی، اور خدا یا جوہر کی تعریف اس طرح کی کہ یہ قائم بالذات ہے اور بالذات مقصور نہ ہوتا ہے (یعنی اپنے تصور کے لیے کسی اور شے کے تصور کا محتاج نہیں)۔ خدا کی اس تعریف سے وہ اپنی وحدیت مطلق کا استخراج کرتا ہے جس کو لائبنز نے

نور اور وحانی کثرتیت میں بدل دیا۔ اور یہ دو فلسفی، اسپینوزا اور لائبنز، تمام جدید وحدیت و کثرتیت کے جدِ اعلیٰ قرار پائے۔

ہمعصر فلسفے میں اب بھی یہ مشکت کام کر رہا ہے حقیقت جدید کے حافی اپنے فلسفے کو اس مشکت کے فطرتِ طبعی والے زاویے سے منبسط کرتے ہیں۔ اعمول نے فطرتِ طبعی کے تصور کو بہت لطیف بنایا ہے۔ فی الحقیقت انہوں نے مانے اور حرکت کے قدم تصور کے بجائے، جس کا بائیں کی فکر پر پورا تسلط تھا، اس تصور کو رکھا ہے کہ فطرتِ طبعی حادثات کے درمیان ریاضیاتی اور منطقی اضافات کا ایک نامتناہی سلسلہ ہے (یا سلسلوں کا مجموعہ ہے) جس میں ہر ایک لامحدود ہے، یہ رسل اور وائٹ ہڈ کی منطقی ذریت ہے اور ہولٹ کے بے ہمد موجودات کی دنیا ہے۔ یہ وحدیتی حقیقت یا حارجی اضافیت کا انتہائی نقطہ کمال ہے۔ انتقادی حقیقیہ نے مشکت کے دونوں بنیادی زاویوں کی مساویانہ حقیقت کا اقرار کیا ہے۔ حیات و ذہن حقیقی ہیں، اتنے ہی حقیقی جتنی کہ فطرتِ طبعی۔ ان کا فطرتِ طبعی سے بروز ہوا ہے اور وہ اس شے سے اعلیٰ و برتر ہیں جن سے کہ یہ بروز کیے ہیں کیونکہ یہ زیادہ تر مرکب و پیچیدہ ہیں تاہم فطرتِ طبعی ان سے مقدم تھی اور ان کے فنا ہونے کے بعد بھی موجود ہوگی۔ اس طرح انتقادی حقیقت مجبور ہوگی کہ وہ جدید حقیقت ہی کے ادعا کو قبول کرے اور فطرتِ طبعی کو حقیقت واحد قرار دے، بالمشکت کے دوسرے بنیادی زاویے کی طرف جو کہ وہ ذہن یا حیات کو انتہائی قرار دے۔ اگر وہ حیات کو انتہائی قرار دیتی ہے تو برگسان کی حیاتیات کے مانند ہو جاتی ہے اور اگر ذہن کو انتہائی قرار دیتی ہے تو نتیجیت کی انیت کے مانند بن جاتی ہے۔ کیونکہ نتیجیت اور حیاتیات دونوں حیات و ذہن کو اپنا نقطہ آغاز قرار دیتے ہیں۔ اور ایک ایسی مابعدِ طبیعیات پیش کرتے ہیں جو فطرتِ طبعی کو حیات و ذہن کی تحت رکھتی ہے۔

تصوریت ہی ہمعصر فلسفے کی وہ قسم ہے جس نے مدریست اور انتخابیت کی

باب

چند صورتوں کے) جو خدا یا وجود مطلق کو اپنے فلسفے کا نقطہ آغاز قرار دیتی ہے اور تجربے میں کائنات کے تمام قابل فہم نظام کو شامل کرتی ہے۔ وہ خدا یا وجود مطلق تک اپنے استدلال کے سلسلے کے اختتام پر نہیں پہنچتی، بلکہ وجود باری سے ابتدا کرتی ہے جس کا تجربے میں انکشاف ہوتا ہے اور اسی واقعے پر اپنے فلسفہ کائنات کی بنیاد قائم کرتی ہے جس طرح کہ نتیجیت اشتراک معاشرتی اور حقیقت "اثیر حادثات" کے واقعے سے شروع کرتی ہیں اور ان پر اپنے مابعد الطبیعیاتی نظامات کی بنیاد رکھتی ہیں۔ لہذا جو طالب علم اپنے فلسفہ حیات کو تشکیل دینا چاہتا ہے اس کے لیے انتہائی سوال یہ ہوگا: مابعد الطبیعیاتی مثلث کے کس زاویے کو میں اپنا نقطہ آغاز قرار دوں؟

۳۶۲

اب اگر ہم سوال کو اس صورت میں پیش کریں تو یہ آسانی کے ساتھ معلوم ہوگا کہ اقسام کی ترکیب مثلث کے کسی بھی زاویے سے ابتدا کرنے سے ہو سکتی ہے ہائنگ اور رائیس کی اختیار کردہ ترکیب خدا کی ذات سے آغاز کرتی ہے اور حقیقت کی ساری مثلثی کائنات کی توجیہ خدا کے حدود میں کرتی ہے۔ اسی زاویے سے شروع کر کے، بوسا نکوٹ، براڈ لے اور دوسرے مطلقانہ، ایک غیر شخصی اور منطقی عقل کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور ساری کائنات کو اسی عقل کے عمل کا ظہور قرار دیتے ہیں ہائنگ کی کتاب (Meaning of God in Human Experience) (تجربہ انسانی میں خدا کے معنی) اور رائیس اور بوسا نکوٹ کے گفٹڈ لکچر اور براڈ لے کی (Appearance and Reality) (ظہور حقیقت) یہ سب یہ بتلانے کی کوشش کرتی ہیں کہ جب تک کہ تجربہ انسانی کی تمام صورتوں کو خدا یا وجود مطلق کے اظہارات نہ قرار دیں، جو اپنی ذات کو وجودات متناہیہ میں ظاہر کر رہا ہے، اس وقت تک تجربہ انسانی کی کسی بھی صورت کا سمجھنا ناممکن ہے حقیقت یہ ہے کہ ترکیب پیش کی ہے جو مثلث کے زاویہ فطرت سے شروع ہوتی ہے اور خدا اور انسان کو اثیر حوادث اور اعیان منطقی کے حدود میں سمجھاتی ہے۔ سیامویل آلگزینڈر کی کتاب (Space, Time and Deity) (مکان زمان اور الہیت) واقعہ ہڈ کی (Process & Reality)

(عمل و حقیقت) اور نشیانی (Realms of Being) (عوالم وجود) جس کی صرف بات دو جلدیں شایع ہوئی ہیں (حقیقتی ترکیب کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ڈیوٹے اور برگسان حیات کے زاویے سے ابتدا کرتے ہیں: ڈیوٹے اپنی عظیم ترین تعینف (Experience and Nature) (تجربہ و فطرت) میں صرف انسانی نقطہ نظر سے اس کی توجیہ کرتا ہے، اور برگسان اپنی (Creative Evolution)

(ارتقاء تخلیقی) میں اس کی توجیہ حیات کے حدود میں کرتا ہے جس میں وہ انسان کو حیات کی اعلیٰ ترین صورت کی حیثیت سے شامل کرتا ہے۔ لیکن جس چیز کو ہر شخص جاننا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کونسی ترکیب صحیح ہے؟ آخر ساری بحث بھیص کے بعد کونسا فلسفہ سچا ہے؟

کم از کم مصنف کی نظر میں تو یہ چیز واضح ہے کہ ان میں سے کوئی ترکیب سو اکل کا حقیقی جواب نہیں تاہم یہ جی اتنا ہی واضح ہے کہ بھی تصانیف میں، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، اور نیز دوسرے چند اور تصنیفات میں جن کا یہاں ذکر نہیں کیا گیا، ہم جواب کے اس قدر قریب پہنچتے ہیں جس قدر کہہ سکیں کہ علم کی موجودہ حالت میں ممکن ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسی تصانیف میں اہم اہم زمانے کی عین ترین فلسفیانہ حکمت موجود ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی مفکر دنیا کو ابدیت کی صورت میں ملاحظہ کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا۔ ہمعصر فلسفیانہ ادبیات میں یہ غلط فہمی غلط فہمی کی طبیعت بشری کی کمزوریوں سے بھری ہیں اور مختلف مقامات پر ان خامیوں کا اظہار کرتی ہیں جو اہمیت حقیقت کے محدود بیانات میں طبیعتی طور پر پائی جاتی ہیں۔ فرض کرو کہ ہمارا مابعد الطبیعیات تشکیلی ایک ہر مابعدی کا قاعدہ ہے پھر فرض کرو کہ ایک ہمہ دال عالم مطلق ذہن اس سے بلورے کی گہرائیوں پر نظر ڈال رہا ہے۔ اگر ہم وہاں ہوتے جہاں ہم اس مہتی کو فرض کر رہے ہیں تو ہم خدا اور انسان کی حقیقت کو جان جاتے۔ لیکن ہیں اس مہتی کو غلبہ کر کے یہ کہنا چاہتے:

ان ظہریں ترا ہے، لیکن یہ

دنیا شیریں و ترش چیزوں کی جگہ ہے۔

ہمارے پھول محض پھول ہیں،

اور تیری نعیم ابدی کا سایہ

ہماری دھوپ ہے

اے ہم یہ کہنے کی بھی جرات کر سکتے ہیں:

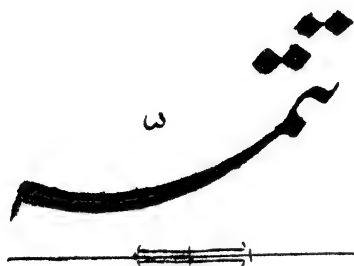
اگر میرا دہنا بنا وہاں ہو سکتا جہاں اسرائیل کا رہنا بنا ہے

اور وہ میری جگہ ہوتا تو وہ شاید اس قدر خوش الحانی کے ساتھ نہ گاسکتا،

اور شاید اس سے بہتر قسم میری نئے سے نکل کر آسمان پر جاگو جنما! (ادگر الین پو)

کبھی یکنے کے یہ ہم زمان کے ساکن ہو کر مکانِ ابدیت کے نقطہ نظر سے کائنات کا مشاہدہ کر سکیں؟ چند نہایت عظیم الشان فلسفیوں نے اس امر کی کوشش کی ہے اور فلسفیانہ ادبیات کے انمول جواہر بیڑوں کے لیے ہم انہی کے رہن منت ہیں۔ اور مصنف کا یقین ہے کہ جو فلسفی کہ افکارِ العصر کو چھوڑنے میں کامیاب ہوتے ہیں، جو اپنے زمانے اور دوسرے ازمنہ کے مختلف حکیمانہ تصورات و اجتماعی ادارات کا نظارہ حاصل کرتے ہیں، جو یہ دیکھ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ نظریات کی انتہائی حدیں کہاں جا کر ملتیں ہیں اور فکر کے وہ چشمے جن سے فلسفے کا بہرہ ہم سب اجا ہوتی ہے کہاں پر آکر گرتے ہیں تاکہ فلسفیانہ صداقت کا یہ سارا سمندر موجود نہ ہو ایسے فلسفی حقیقت میں نہایت عظیم الشان فلسفی ہوتے ہیں جس مقام پر ہم میں وہاں سے اس امر کا تعین نہیں ہو سکتا کہ آیا ہمارے زمانے میں یہی قسم کے فلسفی موجود ہیں یا نہیں۔ جو ان جوں وقت گزرنا جائے شکا فلسفے کا ایک نیا نظام پیدا ہو گا۔ اس کو ہمارے ہم عصر فکر کے چشمے سبب کریں گے اور اس میں ہمارے موجودہ فلسفوں سے زیادہ اعلیٰ و برتر صداقت موجو ہوگی۔ فلسفے کا وہ نظام جس کی طرف ہمارے ہم عصر تفکر کی ساری تمہیںں مڑ رہی ہیں ان میں سے کسی ایک کے مانند نہ ہو گا، کیونکہ اس میں صرف وہی چیزیں شامل ہوں گی جو اس دور کے فلسفے میں دہائی و ابدی ہیں اور یہی نظام جدید جو ابھی تفسیر پا رہا ہے ہمارے سوال کا جواب ہے یہی سچا فلسفہ ہے۔

۱۔ ان احیاء کا مصنف ادگر الین پو (Edgar Allan Poe) ہے یہ اس کی نظم اسرائیل سے لگی گئی ہے
کہا جاتا ہے کہ یہ قرآنِ عہد کی کسی آیت سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔



مقدمہ



۱۔ فلسفے کے مطالعے میں ہمیں اصلی ماخذ تک جانا ضروری ہے میری کتاب
(Anthology of Recent Philosophy) (گرڈول) میں بیسویں صدی کے
(۶۵) فلاسفہ کے (۶۸) اقتباسات جمع ہیں اور (Anthology of Modern
Philosophy) میں اُن (۳۲) اکابر فلاسفہ کے جوستار اور ستارے کے گزشتہ ۹۷
اقتباسات ہیں۔ ہر انتخاب کے پہلے اس کی تحلیل دی گئی ہے اور ہر جلد کے
ضمیمے میں سوانح عمری کے خاکے اور کتابیات موجود ہے۔ طلبہ اس کتاب کے
سر باب کے ساتھ ان دونوں کتابوں کے ایک یا زیادہ اقتباسات
کے پڑھنے سے فلسفہ حاضر کا ایک بہتر علم حاصل کر سکتے ہیں۔ راقم کی کتاب
(Modern Classical Philosophers) اور اے ای الیوی کی (Readings
in Philosophy) میں بھی مزید عمدہ مواد ملتا ہے۔

۲۔ جے ایچ میور ہڈان دو جلدوں کا مدیر ہے جن کا عنوان
(Contemporary British Philosophy) ہے اور جے پی آڈرس اور
ڈبلیو پی مانیگیو ان دو جلدوں کے جن کا نام (Contemporary American
Philosophy) ہے ثانی الذکر کی ضامن امریکن فلسفہ سائیکل اسوسی ایشن ہے۔
یہ چار جلدیں ۶۲ برطانوی و امریکی سربراوردہ فلسفیوں کے شخصی بیانات
پر مشتمل ہیں اور یہ ہر قومی کتب خانے میں موجود ہونے چاہئیں۔ نیچے ان فلسفہ
کو اُن اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے جن سے ہماری اس کتاب میں بحث ہوئی ہے۔

حرف ب برطانوی سلسلے کے لیے بطور مخفف استعمال کیا گیا ہے اور حرف ا امریکی سلسلے کے لیے۔ رومانی اعداد و جلد کی طرف اشارہ کرتے ہیں طالب علم کو چاہیے کہ ہر قسم کے ایک نمائندہ فلسفی کا انتخاب کرے اور اس کے فلسفے کا ایک توضیحی بیان لکھے جو اس فلسفی کے شخصی بیان اور اس کی کمی اور تحریر پر مبنی ہو جس کو طالب علم نے پڑھا ہے۔ معلم کو چاہیے کہ اس فہرست میں دوسرے نمائندہ فلسفیوں کے نام کا بھی اضافہ کرے، خصوصاً ان کا جو دوسرے ممالک سے تعلق رکھتے ہیں۔ لائبریری آف کنٹمبری تھٹا (کتب خانہ معاصر فلاسفہ) کی کتابیں جو ڈیلیوٹیوڈر جوٹس (کنالٹ) کی زیر ادارت چھپی ہیں بہت مفید ثابت ہوں گی اور ان کا ہر کتب خانے میں ہونا ضروری ہے۔

۳۶۸

ہمعصر برطانوی اور امریکی فلاسفہ کا اصطفا

تحقیق

تصویر

- بوڈن، جے ایچ (I)
براڈسپیڈی (ب I)
کوہن، ایم آر (I)
ڈی لاگیو، ایچ (I)
ڈریک، ڈی (ب I)
ڈیکس، سی جے (ب I)
ہکس، جی ڈی (ب II)
ہابز، ایمل ٹی (ب I)

- آڈس، جی پی۔ (I)
الکونڈر، ایچ بی (ب I)
آرم اسٹرانگ، ایچ (ب I)
بے بی، جی بی (ب I)
بوساچوٹ، برنارڈ (ب I)
کالکٹس، ایم ڈیلیو (ب I)
کار، ایچ ولف (ب I)
کننگھم، جی ڈیلیو (I)

تصویریہ

ایورٹ، ڈبلیو جی (I ۱)

بالڈین ہوائی کونٹ (ب I)

ہکنگ، ڈبلیو ای (I ۱)

ہارنٹے، آرائف اے (ب II)

ایچ، ڈوین (ب I)

لائین، جی اے (I ۱)

میکنزی، جے ایس (ب I)

میاک، ٹگرٹ، جے ای ()

میور، ہڈے، ایچ ()

پاسر، جی ایچ (I ۱)

پارکر، ڈی ایچ (II ۱)

سورے، ڈبلیو آر (ب II)

اسمٹھ، جے اے ()

ٹیلر، اے ای ()

اربن، ڈبلیو ایم (II ۱)

وارڈ، جیمس (ب II)

وب، سی می جے ()

رنیلے، آر ایم (II ۱)

نتیجہ

براؤن، ایچ سی (I ۲)

ڈیوے جان (II ۲)

لیوس، سی آئی ()

شلر، ایف سی ایس (ب I)

ٹنٹن، جے ایچ (II ۲)

حقیقیہ

جوڈ، سی ای ایم (ب II)

لیوڈ، جان ()

لوون، برگ جے (II ۲)

لو جائے، اے او (II ۲)

ساک، گوری ای بی ()

ہانگیو، ڈبلیو پی ()

مور، جی ای (ب II)

مارگن، سی ایل (ب I)

پری، آر بی (II ۲)

پراٹ، جے بی ()

روجرز، اے کے ()

رسل، بی (ب I)

سٹیا، نا، جی (II ۱)

سلز، ڈبلیو آر ()

سنگر، ای اے جوئیر ()

اسٹرنگ، سی آر ()

وڈبرن، ایف جے ای ()

دوسرے اقسام

بیکس، ای بی (ب II)

فاسٹ، ڈگلس ()

فاسٹ، ڈبلیو (I ۱)

ریڈ کاروت (ب I)

ٹیل، ولیم ()

ٹامسن، جے اے (ب I)

۳۔ کئی سال سے نصاب فلسفہ کے اختتام پر میں اپنے طلباء سے کہتا ہوں کہ ”ایک مضمون اس عنوان پر لکھیں: ”میرا فلسفہ حیات“ اس سے مجھے نہایت عمدہ نتائج حاصل ہوئے ہیں۔ جہاں فلسفہ کا کوئی انعام مل سکتا ہو، جیسا کہ میر کا لچ اور لیونورسٹی میں ہونا چاہیے، اس عنوان پر سب اسے بہتر مضمون لکھنے والے طالب علم کو یہ دیا جانا چاہیے۔ مندرجہ ذیل حیدرہ ہدایات میں جو میں نے اپنے طالب علموں کو اس مضمون کے لکھتے وقت دیے ہیں۔ مگر یہ کہ یہ معلوم کرنا بعض کے لیے دلچسپی کا باعث ہو کہ انڈیا نا بائی اسکولس کے سینٹرل یا کے امتحان مقابلے کے لیے استعمال کیا گیا تھا جو اؤٹ لین اسکالرشپ کے لیے منعقد ہوا تھا۔

ہدایات برائے مضمون ”میرا فلسفہ حیات“

۲۔ مندرجہ ذیل بیانات کو غور سے پڑھو۔

”بعض لوگ ایسے ہیں (اور ان میں سے میں بھی ہوں) جن کا یہ خیال ہے کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ علمی اور اہم شے کائنات کے متعلق اس کا اپنا نقطہ نظر ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ایک لائنڈ لیدی کے لیے، جو کئی کرایہ دار کو اپنے مکان میں لینا چاہتی ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کرایہ دار کی آمدنی کیا ہے، لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے۔ ہماری رائے ہے کہ ایک سو سالار کے لیے جو دشمن سے جنگ کرنے والا ہے، یہ جاننا ضروری ہے کہ دشمن کی تعداد کیا ہے، لیکن اس سے زیادہ اہم یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفہ کیا ہے“ (جی کے چپٹرٹن اپنی کتاب (Heretics) اور ہرطقہ کے دیباچے میں)۔ اس معاملے میں میں چپٹرٹن کا ہم خیال ہوں۔ جو آئین حضرات میں جانتا ہوں کہ آپ میں سے ہر ایک کا ایک افسانہ ہے اور آپ کی سب سے زیادہ دلچسپ شے آپ کا وہ طریقہ ہے جو آپ کی مختلف دنیاؤں میں آپ کے

(د) جن تصورات کو تم اپنے فلسفہ حیات کے لیے اہم سمجھتے ہو ان کو اختصار کے ساتھ بیان کرو۔ یعنی خطا و صواب، مسرت، غذا، نکلود، نظام اقبالی، بین قومیت، تعلیم، ازدواج، سائنس، فن و غیرہ کے متعلق تمہارے تصورات۔ (ھ) تمہاری رائے میں تمہارے فلسفہ حیات کی تعمیر کے جو تصورات ہیں ان کے اہم ماخذ کیا ہیں؟ مثلاً والدین، اساتذہ، واعظ، مولوی، ملا، مدرسہ، مذہبی ادارے، قومی ادارے، کتابیں وغیرہ۔ اس معاملے میں کن فلسفیوں نے تم پر زیادہ اثر کیا ہے؟

(و) تم اپنے مضمون میں ضمیر غائب استعمال کر سکتے ہو، یا اس کو سولہ خ حیات کے طور پر لکھ سکتے ہو یا کوئی اور ادبی صورت اختیار کر سکتے ہو۔ اشعار یا کسی اور مواد کا استعمال کرو اگر ان سے تمہارے تصورات کا اظہار ہوتا ہے لیکن ہر حال میں حاشیے پر ٹھیک ٹھیک حوالے دیتے جاؤ۔

(ز) تمہارا مضمون ۲۵۰۰ سے لے کر ۵۰۰۰ الفاظ کا ہونا چاہیے۔ یہ جہاں تک ممکن ہو سکے بغیر ہتھن و استوار ہو جس کو تم بعد میں پڑھ کر غور کر سکو ضروری نہیں کہ ٹائپ میں ہو لیکن اس کا صاف و واضح خط میں لکھا جانا ضروری ہے اور اشارات کے لیے بڑا حاشیہ بھی چھوڑا جائے۔ آخری امتحانات کے ایک مہینہ پہلے اس مضمون کو داخل کر دیا جائے۔

۴۔ اس کتاب کے ہر حصے کے ختم ہونے پر بہتر ہو گا کہ جماعت کے طلباء کو (اگر ممکن ہو سکے) مختلف گروہوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ زیر بحث فلسفے کی ایک گروہ نو حمایت کرے، دوسرا گروہ اس پر تنقید کرے۔ اگر ہر گروہ کے لیے قابل قائد انتخاب کیے جائیں تو یہ کام یقیناً بڑی دلچسپی پیدا کرے گا۔

۵۔ فلسفیانہ مکالمات کی نہایت نفیس مثالیں مندرجہ ذیل فلاسفہ کی یہ کتابیں ہیں: جب بارکلی کی (Three Dialogues between Hylas and

Philonous) رہائش اور فیلولوس کے درمیان تین مکالمے، سینیائی کی

(Dialogues in Limbo) (اعراف میں مکالمات)، ڈیبلو، پی، مائیگیو کی

(The Ways of Knowing) (طرق معلوم) اور جے بی پیراٹ کی

(Adventures in Philosophy and Religion) (فلسفہ مذاہب کے مخاطرات)

(میکلن کمپنی) جن طلباء کو اس میں دلچسپی ہے ان کو چاہیے کہ مذکورہ بالا مکالمات میں سے ایک کو پڑھ کر ایک مختصر مکالمہ تیار کرے جس میں فلسفے کے ایک یا زیادہ عظیم اثنان مسائل پر فلسفے کے ان مختلف اقسام کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرے۔ یہ کام کسی کی زندگی کے فلسفے کے زیادہ سہی بیان کی بجائے کیا جاسکتا ہے۔ یہ چیز بالہی امداد کے ذریعے بھی کی جاسکتی ہے اگر دو یا تین کافی قابل طلباء ہوں اور ہر ایک مکالمہ تیار کرنا چاہیں۔ بعض اساتذہ نے فلسفے کو مکالمے کے ذریعے سکھانے کا طریقہ کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے اور تھنہ جماعتوں کے لیے یہ قیمتی نداشت ہونا چاہیے۔ کوئی طریقہ جو طلباء کو جماعت سے باہر فلسفے کے مسائل پر بحث کرنے پر آمادہ کرتا ہو یقیناً ان کے لیے بہت مفید ہوگا۔

— — —

صحیح نامہ

مقدمہ فلسفہ حاضرہ

صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ	صفحہ
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
۳	۱۶	۱۶	۹۶	۹	۹	۳	۴
۷	۸	۱۲	۱۲۲	۷	۷	۳	۴
۹	۱۲	۱۲۳	۱۲۳	۹	۹	۳	۴
۱۰	۱۲	۱۲۴	۱۲۴	۱۰	۱۰	۳	۴
۱۶	۱۶	۱۲۵	۱۲۵	۱۶	۱۶	۳	۴
۵۰	۵۰	۲۲۹	۲۲۹	۱۹	۱۹	۳	۴
۵۷	۲۴	۲۵۵	۲۵۵	۱۸	۱۸	۳	۴
۶۰	۲۲	۲۵۹	۲۵۹	۱۸	۱۸	۳	۴
۷۰	۲۲	۲۷۴	۲۷۴	۱۸	۱۸	۳	۴
۸۱	۲۰	۲۹۶	۲۹۶	۱۸	۱۸	۳	۴
۸۴	۲۴	۳۰۷	۳۰۷	۱۸	۱۸	۳	۴
۸۵	۱۶	۳۱۰	۳۱۰	۱۸	۱۸	۳	۴
۸۷	۴	۳۱۷	۳۱۷	۱۸	۱۸	۳	۴

